

Семенов А.А.

Ригведа: космогония,
эмбриогония или психогония?

(Герменевтика текста Ригведасамхиты

Ф.Б.Я.Кёйпера.)

Воронеж
2009

ББК 87.3(0)
С 30

*Рекомендовано к опубликованию кафедрой
систематической философии ФилПси ВГУ
Печатается по решению Учёного совета ФилПси ВГУ*

Рецензенты:

*канд. филос. наук, доц. кафедры
систематич. философии ВГУ А.В. Арапов
канд. ист. наук, преподаватель
Воронежского колледжа "Номос" В.А. Гончаров
канд. филос. наук, преп. кафедры
истории философии ВГУ О.В. Миронов*

Семененко А.А.

С 30 Ригведа: космогония, эмбриогония или психогония?
(Герменевтика текста Ригведасамхиты Ф.Б.Я.Кёйпера.) –
Воронеж: Издательство Воронежского колледжа "Номос",
2009. – 214 с.

ISBN 978-5-89541-014-1

В монографии производится анализ разработанных
Ф.Б.Я.Кёйпером космогонической и эмбриогонической
парадигм интерпретации Ригведасамхиты в сопоставлении с
психологическим подходом Ш.А.Гхоша; рассматриваются
проблемы методики и методологии герменевтики
мифологических и мистических текстов в целом.

ISBN 978-5-89541-014-1

ББК 87.3(0)

© Семененко А.А., 2009

© Издательство

Воронежского колледжа "Номос", 2009

Я слеп, но я вижу Тебя.
Я глух, но я слышу Тебя.
Я не сплю, но я вижу сны.
Здесь нет моей вины.
Я нем, но Ты слышишь меня.
И этим мы сильны.
Ты видишь мою звезду.
Ты веришь, что я пойду.
Я слеп, я не вижу звёзд.
Я пьян, но я помню свой пост.
Ты смотришь на Млечный Путь.
Я — ночь, а Ты — утро суть.
Я — сон, я — миг, а Ты — нет.
Я слеп, но я вижу Свет.

В.Цой

Введение.

Мифологическое и мистическое сознание и особенности интерпретации мифологических и мистических текстов.

Мифологические и мистические тексты – это тексты, создаваемые мифологическим и мистическим типами сакрального сознания. Но при попытке дать определение сакральности сознания и создаваемого таким сознанием текста исследователь неизбежно сталкивается с субъективностью категории сакрального.

В современной герменевтической науке сакральными принято считать тексты, отличающиеся по ряду основных и вторичных признаков. Первичные признаки суть следующие: 1) боговдохновенная природа и/или происхождение, в результате чего в тексте и через него так или иначе проявляется присущая Богу сверхъестественная сила; 2) наличие сущностной связи между употребляемыми словами и называемыми ими вещами; 3) особый нуминозный характер описываемых событий и пространственно-временных отношений, в которых они разворачиваются¹; 4) сообщение информации предельной значимости или наиболее важных для человека истин²; 5) сакральные тексты представляют собою продукт функционирования особого типа мышления с особой логикой, которое Г.В.Гриненко условно определяет как мистическое и характеристику которого пытается дать в своей работе³. Вторичные признаки таковы: 1) сакральные тексты являются культуруобразующими для определённых цивилизаций и 2) признаются священными внутри определённых больших, средних или малых социальных групп.⁴

По нашему мнению, только один из вышеперечисленных критериев позволяет чётко отделить сакральные тексты от несакральных – тот, согласно которому сакральный текст представляет собою

¹См. [Миронов 2002:14, 64-66, 71-72 и 141].

²См. [Арапов 2002:21].

³См. [Гриненко 2000:4-5, 10-11, 15, 24-26, 28-30, 41, 44-45].

⁴См. [Миронов 2002:63].

результат деятельности особого типа мышления с особой логикой. Все остальные критерии либо субъективны (бог вдохновенная природа и/или происхождение, наличие сущностной связи между сигнификатами и денотатами, признание священным внутри определённой социальной группы или культурной традиции), либо относятся к другим видам текстов (нуминозный характер описываемых событий и пространственно-временных отношений, изложение предельно значимых для человека истин, культуруобразующая природа).

Для носителя сакрального сознания любой текст является сакральным. Так, ещё в Ригведасамхите (далее РВ) Божественная Речь (Вач) в приписываемом Ей гимне утверждает, что проникает Собою небо и землю (द्यावापृथिवी आविवेश *dyāvāpṛthivī āviveṣa*) (X.125.6), веет как ветер, охватывая все миры (अहमेव वात इव प्र वाम्यारभमाणा भुवनानि विश्वा *ahameva vāta iva pra vāntyārabhamāṇā bhūvanāni viśvā*) (X.125.8), и расходится по всем существам (वि तिष्ठे भुवनानु विश्वो *vi tiṣṭhe bhūvanānu viśvo*) (X.125.7); благодаря Ей ест пищу каждый смотрящий, дышащий и слышащий сказанное – не сознавая этого, они живут Ею (मया सो अन्नमत्ति यो विपश्यति यः प्राणिति य ईशृणोत्युक्तम् । अमन्तवो मां त उप क्षियन्ति *mayā so annamatti yo vipaśyati yaḥ prāṇiti ya īṣṛṇotyuktam / amantavo māṁ ta upa kṣiyanti*) (X.125.4). И в то же время Речь описывается как сверкающая (दिवित्मता वचः *divitmatā vacaḥ*) (I.26.2) или как погоняющая ярко сияющие восходы (Ушас, мн. число) (स्युमाना वचा उदियर्ति उषसो विभातिः *syūmanā vāca udiyarti uśaso vibhātiḥ*) (I.113.17) и отождествляется с Зарёю (Ушас, ед. число) (सुवाचः उषसो *suṇvācaḥ uśaso*) (III.7.10). Следовательно, для интуитивно-вдохновенного сознания древнейших ведических поэтов не только весь окружающий их внешний и внутренний мир является текстом, но при этом текст этот и любой другой всегда сакрален.

Т.е. все тексты с точки зрения сакрального сознания интерпретатора можно изначально рассматривать как сакральные. В таком случае все сакральные тексты можно подразделить на открытые и скрытые.

К открытым сакральным текстам будут относиться те, которые в максимально прямой и буквальной форме излагают некую информацию священного характера. Сюда относятся религиозные тексты, прежде всего, предназначенные для конфессионального проповедования и обращения в свою веру (Библия, Типитака, Коран). Хотя и в них, конечно, существуют

разделы, представляющие собою скрытые сакральные тексты. Либо существуют школы интерпретации (в христианстве, исламе, тибетском буддизме), рассматривающие эти памятники целиком как скрытые сакральные тексты.

Скрытые сакральные тексты подразделяются на сознательно и бессознательно скрытые сакральные тексты.

Сознательно скрытыми сакральными текстами являются мистические тексты. К сознательно скрытым сакральным текстам мы причисляем такие тексты, которые характеризуются явлением сознательно заложенной их авторами параллельной полисемии и имеют минимум два смысловых уровня – поверхностный профанный (экзотерический) и внутренний священный (эзотерический).

Все остальные сакральные тексты надо характеризовать как бессознательно скрытые. Сюда относятся: атеистические научные тексты, художественные тексты, публицистические тексты и т.д.

Промежуточное положение между сознательно и бессознательно скрытыми сакральными текстами будут занимать мифологические тексты и мистические тексты, составленные на мифологическом уровне развития мышления.

Согласно общепринятой классификации исторических типов человеческого мышления или ментального сознания выделяются три последовательные стадии его развития: мифологическая, религиозная и научная.

На мифологической стадии человек уже создаёт скрытые сакральные тексты, которые сообщают некое тайное и в то же время священное знание – мифы. Мифологическое сознание характеризуется целым рядом специфических характеристик и они проявляются в создаваемых этим видом сознания мифологических текстах в структуре их содержательных единиц – мифологических сюжетов (мифов) и мифологических образов (мифем).

После изучения фундаментальных теорий мифологического мышления, разработанных Д. Локком (1632 – 1704) – В. Кузенном (1792 – 1867) – Ф. М. Мюллером (1823 – 1900)¹, Э. Б. Тайлором (1832 –

¹[Müller 1864:338–347, 350–353, 355 and 357–358].

1917)¹, В.М.Вундтом (1832 – 1920)², Л.Леви-Брюлем (1857 – 1939)³, Э.Кассирером (1874 – 1945)⁴, К.Г.Юнгом (1875 – 1961)⁵, Я.Э.Голосовкером (1890 – 1967)⁶, Ж.Пиаже (1896 – 1980)⁷, К.Леви-Строссом (род. в 1908 г.)⁸, Р.Бартом (1915 – 1980)⁹, Ю.М.Лотманом (1922 – 1993)¹⁰ и Д.П.Козолупенко¹¹, мы пришли к следующим выводам.

Прежде всего, существующая противоречивость оценок мифологического мышления вызвана тем, что многие исследователи – Ф.М.Мюллер, Э.Б.Тайлор, В.М.Вундт, Я.Э.Голосовкер, К.Леви-Стросс, Р.Барт и Д.П.Козолупенко – воспринимают мифомышление статически, как неизменное на протяжении всего времени его исторического бытования. В то время как некоторые другие рассматривают его динамически, т.е. пытаются выделить в огромной эпохе существования мифологического мышления отдельные периоды со специфическими чертами.

Периодизации А.А.Потебни (1835 – 1891)¹², Ю.М.Лотмана¹³, П.Рикёра (1913 – 2005)¹⁴ и Л.Леви-Брюля¹⁵ нацелены на прослеживание перехода от мифологического мышления к современному. Реконструкция эволюционных изменений внутри самого мифомышления представлена

¹[Тайлор 2000:44, 52, 54, 55–56, 59, 66, 68, 75, 84–85, 87, 89, 142, 160 и 187].

²[Вундт 1913:2, 19, 21, 24–26, 28, 43–44 и 47].

³[Леви-Брюль 1930:4, 9, 21–22, 25, 27, 36–39, 41–42, 48–50, 57, 65, 72–74, 77–78, 81–82, 201, 261 и 263]; [Тодоров 1998:263 и 265].

⁴[Соболева 2001:24–26, 28–30, 33–36, 42–48 и 51].

⁵[Юнг 1995.1:37 и 60–61]; [Юнг 1996:159–160, 162–163, 165 и 174].

⁶[Голосовкер 1987:9–16, 18–20, 22–23, 26–28, 30–31, 34–51, 70–76, 114, 132–135, 140–141, 152 и 154–155].

⁷[Пиаже 1994:12–13, 20, 42–45, 47, 105, 110–111, 114–128, 145–].

⁸[Мелетинский 2000:83]; [Карасёв 1991:335]; [Деррида 2000.2:359–360].

⁹[Барт 1975:157 и 159]; [Барт 1989:303 и 316]; [Барт 1996:55, 244–245, 247, 254, 270–271]; [Барт 2001:36 и 128–129]; [Зенкин 1996:14–15]; [Косиков 2001:10–14 и 20–21].

¹⁰[Лотман 2004:123, 478–479, 526–528, 534, 542 и 670].

¹¹[Козолупенко 2005:4, 29–32 и 45].

¹²[Потебня 1989:243–244, 259, 261–262 и 482–483].

¹³[Лотман 2004:182, 242, 535–536 и 540–543].

¹⁴[Рикёр 2002:59–61, 351–352, 360–361, 378 и 516–517].

¹⁵[Леви-Брюль 1930:37–39, 165, 202 и 311–312].

в работах Э.Кассирера¹, К.Г.Юнга² и А.Ф.Лосева (1893–1988)³. Э.Кассирер закладывает в основу своей хронологии переход от тотемических к астрологическим представлениям, К.Г.Юнг – становление индивидуального сознания из коллективного, а А.Ф.Лосев – развитие абстрагирующей функции мышления. Мы убеждены в том, что эти разработки должны обязательно учитываться всеми следующими поколениями исследователей мифологического мышления, с тем чтобы в истолкованиях мифомышления существующий хаос противоречивых подходов сменился бы большей упорядоченностью.

На наш взгляд, наиболее продуктивным было бы использование в качестве основы для создания хронологии мифологического мышления периодизации А.Ф.Лосева, поскольку она основана на совершенно надёжных и объективных данных, предоставляемых изучением пропозиционного строя различных – до сих пор существующих или зафиксированных письменно – языков мира. Разработанная исследователем на этой основе эволюционная схема:

- инкорпорированное мышление
- первый переходный период:
 - двучленно-инкорпорированное мышление
 - прономинальное мышление
 - посессивное мышление
- эргативное мышление
- второй переходный период:
 - аффективное мышление
 - локативное мышление
- третий переходный период:
 - раннее номинативное мышление
 - номинативное мышление

позволяет включить в себя более обобщённые и менее детализированные

¹[Соболева 2001:43–44 и 46–48].

²[Одайник 1996:17–21]; [Юнг 1994:32, 153–161 и 168–169]; [Юнг 1995.1:37, 60 и 119]; [Юнг 1995.2:63–65]; [Блум, Лейзерсон, Хофстедтер 1988:193].

³[Лосев 1982.1]; [Лосев 1982.2]; [Леви-Брюль 1950:208–217]; [Уленбек 1950.1:186–207]; [Уленбек 1950.2:94].

периодизации Э.Кассирера и К.Г.Юнга. Так, если мышление инкорпорированной эпохи и первого переходного периода характеризуется фетишизмом и тотемизмом, являющимися двумя сторонами одной медали, то затем формируется астрологическое мировоззрение с представлением о параллелизме микро- и макрокосма. Если в инкорпорированную эпоху личности-субъекта ещё практически не существует и психология коллективна, то первый переходный период формирует индивидуальную психику, которая в эпоху эргативного мышления вполне складывается, но остаётся всецело зависимой от внешних по отношению к ней факторов; второй переходный период освобождает её от зависимости и создаёт номинативного субъекта – личность в полном смысле этого слова. Более того, эволюционная схема А.Ф.Лосева позволяет установить место и специфику таких явлений, как магия, мистика и религия.

В то же время, будучи направленной прежде всего на реконструкцию процесса развития абстрактного мышления, периодизация А.Ф.Лосева не учитывает роль таких важнейших для мифологического и других типов сознания факторов, как бессознательное и духовный опыт, которые в большей степени учитываются К.Г.Юнгом. Например, процесс индивидуализации психики напрямую связан с освоением человеком духовного опыта. Насколько можно судить по историческим данным, изначально коллективное сознание дифференцируется на две части – элитарную и массовую, причём в основных чертах процесс этого деления совпадает с реконструируемым Л.Леви-Брюлем процессом перехода от всеобщего для данного социального коллектива мифологического сознания к дуализму сакрального и профанного сознания¹. На этом этапе представители элиты рассматриваются самими собой и выразителями массового сознания как особые существа, обладающие по временам или перманентно вызывающей поклонение сверхъестественной природой. Как отмечает К.Г.Юнг, “на архаической ступени нуминозный опыт процесса индивидуации – прерогатива шаманов и знахарей, позднее – врачей, пророков и жрецов... Испытываемые... [ими] переживания... содержат идею жертвоприношения, восстановления целостности, пресуществления

¹[Леви-Брюль 1930:37–39, 165, 202 и 311–312].

и возвышения до уровня пневматического [т.е. духовного] человека”¹. На раннем этапе дифференциации коллективного мифологического сознания и выделения из него индивидуального сознания господствующего слоя общества последнее ещё характеризуется нерасчленённостью на преимущественно религиозно-рефлексирующую и преимущественно агрессивно-волевою составляющие – так, для этой стадии характерно представление об управляющем всеми сферами жизни социума вождешамане или царе-жреце (см. также концепцию Дж. Фрезера (1854–1941) о возникновении института священных царей из института находящихся на общественной службе колдунов-знахарей²). Наглядными примерами таковых являются упоминаемые в Библии Моисей, Иисус Навин и судьи или описываемый в РВ поэт, который становится причастным Бессмертному Свету и превращается Божеством одновременно в пастуха или вождя людей, царя и провидца.³

В ходе последующей дифференциации коллективного мифологического сознания внутри элитарной группы выделяются и противопоставляются друг другу представители познавательного и агрессивного типов личности (например, ведические брахманы и кшатрии или кельтские друиды и воины), в то время как сознание массовое (обыденно-практическое) может расщепиться на представителей деятельного и инертного типов личности (например, ведические вайшьи и шудры). Трёхчастное или четырёхчастное расчленение коллективной психологии и обусловленное им социальное разделение общества в древнейший период своего существования не концептуализируется понятийно (как это позднее наблюдается, в частности, в учениях древних индийцев о варновых типах личности⁴ или Платона о сословных типах души), но выражается с помощью мифологического символа (упоминаемый уже в РВ древневедический миф о Пуруше). Архаичный

¹[Юнг 1995.2:346].

²[Яблоков 2002:190].

³मा गोपां कस्से जनस्य राजानं म ऋषिं मे वसवो अमृतस्य विहाः *mā gopāṃ karase janasya rājānaṃ ma ṛṣiṃ me vasvo amṛtasya cikṣāḥ* (III.43.5). См. подробнее: [Семененко 2001:33–37].

⁴См. глубокую разработку варновой теории в работах Ш.А.Гхоша: [Sri Aurobindo 1989.1:19–21, 45–47, 50, 59–61, 491–498 and 504–507]; [Гхош 1992:13–18]; [Гхош 1993.3:686–692]; [Шри Ауробиндо 1998:22–23, 133, 152–158 и 321–326]; [Гхош 1998:115–117].

человек индивидуализируется и самоидентифицируется на этом этапе только как представитель того или иного символического и поведенчески типического (функционального) социального слоя сообщества – как человек знания, человек силы, человек богатства, человек труда¹ – но отнюдь не как полностью автономный, себя-сознающий, самодостаточный и активный субъект индивидуального сознания.

В целом проблема периодизации мифологического мышления ещё далека от разрешения.

Несмотря на специфичность свойств мифологического мышления в отдельные периоды его бытования, внутри него можно выделить инвариантное ядро наиболее общих признаков. К таковым мы относим интуитивность, имажинативность, конкретность, мифосимволичность, буквалистичность, аналогичность, проективность или интроективность. С точки зрения развития абстрагирующей функции разума, мифомышление – это мышление в стадии становления, оно досемиотично, существует до формулирования категорий смысла и значения, оно – древняя “альтернатива знаковому мышлению”² и его предшественник. Интуиция и воображение – это основные гносеологические средства, используемые мифологическим мышлением. Буквально и конкретно воспринимаемые интуитивно-имажинативные образы и мифосимволы – это основные формы, которыми оперирует мифомышление. Подобие или аналогия как признак тождества – это основополагающий принцип, применяемый мифологическим мышлением при решении познавательно-объяснительных задач. Проективность или интроективность мифологического сознания – это слитость субъекта и объекта познания, на фоне которой протекает вся деятельность мифомышления.

Особое значение для исследователя мифологического мышления имеет проблема определения специфики мифологического символа. Мы изучили семнадцать теорий символа вообще и мифологического символа (мифемы) в частности – Ч.С.Пирса (1839–1914)³, Ч.У.Морриса (1901 –

¹[Гхош 1992:13–15].

²[Лотман 2004:537].

³[Пирс 2000:48, 50, 58–59, 63–64, 74–78, 80–81, 87–89, 91–94, 96 и 217–218]; [Якобсон 2001:126].

1978)¹, Э.Р.Лича (1910–1989)², Ж.Деррида (1930–2004)³, Ф.В.Шеллинга (1775–1854)⁴, А.А.Потебни⁵, В.М.Вундта⁶, Л.Леви-Брюля⁷, Ц.Тодорова (род. в 1939 г.)⁸, К.Г.Юнга⁹, А.Ф.Лосева¹⁰, Х.-Г.Гадамера (1900–2002)¹¹, К.Леви-Стросса¹², П.Рикёра¹³, Ю.М.Лотмана¹⁴, М.Фуко (1926–1984)¹⁵ и А.С.Майданова (род. в 1938 г.)¹⁶.

Все они могут быть разделены на две группы. Одни исследователи рассматривают мифологический символ как особый вид знака (Ч.С.Пирс, Ч.У.Моррис, К.Леви-Стросс, П.Рикёр, А.С.Майданов), другие – как особую выразительную форму или способ означивания (Ф.В.Шеллинг, А.А.Потебня, Л.Леви-Брюль, А.Ф.Лосев, К.Г.Юнг, Ц.Тодоров, Х.-Г.Гадамер, М.Фуко, Ю.М.Лотман, Э.Р.Лич).

Анализ этих теорий показывает, на наш взгляд, что наиболее глубоко в сущность мифологического символа проникли те учёные, которые видят в нём досемiotическую, предшествующую понятию знака выразительную форму. Мифема имеет интуитивно-имагинативное происхождение и поэтому не осознаётся её пользователем как знаково-выразительное средство. Мифема уже обладает всеми свойствами

¹[Моррис 2001.1:130]; [Моррис 2001.2:47–49 и 65–66].

²[Лич 2001:18–23, 28–29, 34–35, 37–40, 43–44, 48–51, 58–60, 63–64 и 85–87].

³[Деррида 2000.1:168–169].

⁴[Шеллинг 1966:100, 106–109 и 111].

⁵[Потебня 1989:243–244, 259 и 262–263].

⁶[Вундт 1913:22].

⁷[Леви-Брюль 1930:88, 112–113 и 293]; [Леви-Брюль 1937:51, 128, 172 и 223].

⁸[Тодоров 1998:278–284, 318, 369 и В–1].

⁹[Юнг 1992:101 и 135–136]; [Юнг 1995.1:97.Прим., 154, 459 и 554–560]; [Юнг 1995.2:39, 58, 87–89, 91, 94, 106–107, 201, 231–233, 241 и 299]; [Юнг 1997:21–22]; [Юнг, фон Франц, Хендерсон, Якоби, Яффе 1997:15, 17, 49, 61 и 87].

¹⁰[Лосев 1976:35, 45, 50, 65–66, 69, 86, 130–131, 133–134 и 137–185]; [Лосев 1993:635–638 и 676–677]; [Лосев 2001:36–38, 40–42, 55–71, 82–87, 90–93, 95–97, 115–118, 122, 125–126, 128–129, 132, 165, 171–173, 204–205, 210, 212–214, 455–458 и 901].

¹¹[Гадамер 1988:479–481 и 502].

¹²[Леви-Стросс 2001.1:451]; [Леви-Стросс 2001.2:211–212, 215, 219, 235–237 и 241].

¹³[Рикёр 2002:44, 59, 102, 107, 118, 137–138, 352, 361 и 391–392].

¹⁴[Лотман 2004:240–242, 249, 529–530, 535, 537 и 542].

¹⁵[Фуко 1994:54–63, 65–67, 69–70, 77, 79, 89–90, 95 и 159].

¹⁶[Майданов 2002:11, 15, 51, 91 и 95–96].

символического знака и ещё одним дополнительным, но очень важным – как указывает целый ряд исследователей (Ф.В.Шеллинг, А.А.Потебня, Л.Леви-Брюль, А.Ф.Лосев), она функционирует (в терминологии Ч.С.Пирса) не как репрезентатив денотата или объекта, а как его часть или одно из проявлений – *pars pro toto*, т.е. имеет иконическо-индексальную природу; по-другому (в терминологии Э.Р.Лича) можно сказать, что, будучи синтетическим дознаковым заместителем всевозможных форм знаковости, мифема представляет собою свёрнутую до моментальности серию трансформаций мифологическим сознанием метафоры (символа) в метонимию (знак), метонимического сигнума – в естественный индекс, а его – в сигнал.

Как указывает Ч.С.Пирс, именно имя собственное наиболее тесно приближается по своим признакам к индексу и поэтому с полным правом м.б. названо информационным индексом при первом его восприятии и иконическим знаком этого индекса при его последующих восприятиях.¹ Именно это позволяет определить А.Ф.Лосеву миф как “развёрнутое магическое имя”², а Ю.М.Лотману говорить о том, что “общее значение собственного имени в его предельной абстракции сводится к мифу”³.

Целый ряд герменевтов соглашается с тем, что мифологический символ неизбежно превращается в логический при истолковании его абстрактным научным мышлением (Ф.В.Шеллинг, А.А.Потебня, Ш.А.Гхош, А.Ф.Лосев и Ю.М.Лотман). Это свидетельствует о принципиальной познаваемости мифологического текста научным мышлением при изучении его посредством символического анализа.

Мистическое сознание характеризуется⁴: 1) рассмотрением

¹[Пирс 2001:174, 179, 183 и 195].

²[Лосев 2001:210 и 213–214].

³[Лотман 2004:529].

⁴[Голосовкер 1987:154–156]; [Sri Aurobindo 1989.2:427–429, 645–646 and 650–652]; [Гхош 1992:14]; [Сатпрем 1992:172–185, 262–263 и 271]; [Вивекананда 1993:74, 117–118, 119–125, 134–135, 143–144, 201–202, 242, 254, 276–277, 336–337 и 426–427]; [Гхош 1993.1:VII–IX, X–XI, XIII и XXII]; [Гхош 1993.3:14–15, 470, 476–477 и 723–830]; [Sri Aurobindo 1994:169]; [Пурани 1994:I.68, 76–77, 163, 285, 300 и 318; II.24–25, 51, 79, 81–82, 120, 125, 145–146, 162 и 322]; [Лосский 1995:262]; [Учения 1995]; [Мать [Альфасса-Ришар] 1997:19–20, 93–94 и 163–164]; [Шваллер де Любич 1997:216, 234, 236–237 и 255–256]; [Гриненко 2000:24–25]; [Роллан 2000:16]; [Широкова

субъективного сверхчувственного и сверхумственного опыта отождествления с деифицируемыми или демонизируемыми метафизическими силами–существами как объективного и более реального и ценного по сравнению с опытом чувственного и интеллектуального познания; 2) научным отношением к необходимости постоянной опытно-экспериментальной проверки, подтверждения и повторения этого опыта; 3) радикальной проективностью или интроективностью; 4) различением феноменального – явного, внешнего и явленного – и супрафеноменального – тайного, внутреннего и сущностного – миров; 5) оценкой других форм жизнедеятельности человека – практики, мифологии, религии, науки и искусства – как второстепенных и неполных по отношению к ней форм освоения действительности, как своих составляющих; 6) предельной конкретностью восприятия и 7) радикальной, но при этом строго ограниченной духовным опытом символичностью.

Мистическое сознание создаёт намеренно скрытые сакральные тексты (третичные семиологические системы¹) со структурой параллельной полисемии, в которых оно использует разнородные² незнаковые (образы и мифемы) и знаковые выразительные средства для конструирования подлинно тайных мета–мета–систем истинностного значения в как минимум двойной оболочке псевдоскрытых мета–систем профанирующего значения и открытых систем буквального профанного мифопоэтического значения. Из-за этой особенности строения сознательно скрытый (мистический) сакральный текст может функционировать в среде непосвящённых как открытый сакральный текст и профаны даже не будут иметь представления о наличии в нём ещё одного, дополнительного истинностного слоя его смысла.³ Структурная единица мистического текста состоит из сигнификата и денотата с минимум двумя – профанным (экзотерическим) и сакральным (эзотерическим) – коннотационными или

2000:129]; [Семененко 2003:61–63]; [Письма Шри Ауробиндо 2005:151–153, 158, 162, 164–165, 175. Прим. 9, 175–177, 206 и 208]; [Величенко 2005:101]; [Елизаренкова 2005].

¹[Барт 1996:239–240 и 262].

²[Гхош 1993.1:XX]; [Семененко 1999:64].

³[Сатпрем 1992:242]; [Гхош 1993.2:285 и 290]; [Гхош 1998:144–148]; [Лотман 2004:187].

символическими значениями и смыслами; другой приём мистического текста — использование разных значений сигнификата (полисемии слов).

Важную дополнительную информацию для понимания особенностей строения и функционирования мистических текстов даёт анализ Р.Бартом структуры материального изображения с поясняющей его надписью. Как известно, мистические тексты отличает как раз насыщенность вербальными образами, сочетающими в себе свойства изображения (иконического знака) и слова. В частности, переводчица РВ на русский язык Т.Я.Елизаренкова отмечает, что описываемые в гимнах памятника видения находящихся в состоянии экстатического вдохновения поэтов (риши) похожи на быстро сменяющиеся друг друга картины или кадры кинофильма; динамика передаётся за счёт скорости смены этих образов, связь между которыми не всегда логична и зачастую калейдоскопична, отсутствует дискурсивное развёртывание событий, мифологические сюжеты не излагаются последовательно, но просто упоминаются или перечисляются в виде формул; такая форма подачи материала соответствует способу видения риши.¹ Поэтому результаты анализа Р.Барта с некоторыми поправками позволительно распространить на мистические слова-образы.

Р.Барт указывает, что само название образа (image) происходит от глагола *imitare* “подражать”, и полагает, что образное или аналоговое воспроизведение или копирование предметов приводит к созданию полноценных знаковых систем², каждая из которых состоит из двух уровней — буквального (денотативного) и символического (коннотативного), причём коннотативная система использует знаки денотативной в качестве означающих.³

То, изобразительный элемент мистического слова-образа состоит в свою очередь из денотативного или буквального изображения и коннотативного или символического изображения, и по отношению к каждому из них словесный элемент мистического слова-образа выполняет особую роль. По Р.Барту, по отношению к буквальному сообщению

¹[Елизаренкова 1993:20–21].

²[Барт 1989:297].

³[Барт 1989:303].

вербальный текст в той или иной степени отвечает на вопрос “*что это такое?*”, т.е. идентифицирует изображение в целом и все его составляющие по отдельности, даёт частичное денотативное описание изображаемого и тем самым закрепляет определённые денотативные смыслы, указывает на необходимый уровень восприятия; по отношению к символическому сообщению вербальный текст руководит процессом интерпретации подобно “тискам, которые зажимают коннотативные смыслы, не позволяя им выскользнуть... в зону сутобо индивидуальных значений (тем самым текст ограничивает проективную силу изображения [интерпретатора])... элиминирует потенциальное, причём явно нежелательное означаемое”.¹ Например, употребляемое в РВ слово-образ Агни состоит из трёх элементов: слова “огонь”, денотирующего буквальное изображение пламени и коннотирующего символическое изображение (истинностное сакральное значение которого ещё предстоит выбрать из минимум двух вариантов – физического и духовного – в ходе дальнейшей интерпретации). Так же дело обстоит и с другими словами-образами РВ – например, Ушас (слово “сияющая”, денотат – заря, коннотат необходимо определить: по меньшей мере, физическая или духовная заря), Сурья (слово “сверкающий”, денотат – источник света, коннотат – материальное Солнце или душа), Джьйотир (слово “свет”, денотат – свечение, коннотат – либо физический, либо духовный), Тамас (слово “тьма”, денотат – темнота, коннотат – физический или духовный) и т.д.

Причём в мистическом тексте, составленном из слов-образов, денотативные изобразительные и словесные элементы являются составляющими более крупной синтагмы², нацеленной на обеспечение правильного, с точки зрения создателя текста, выбора интерпретатором одного из коннотативных изобразительно-смысловых элементов. Мистический текст действительно выполняет роль мистагога или “ведущего посвящаемого в тайный смысл”, поскольку он проводит читающего через многочисленные иконические знаки и, незаметно манипулируя им, фактически заставляет его двигаться к определённому производителем текста смыслу и выбирать лишь одно из множества

¹[Барт 1989:305].

²[Барт 1989:307]

означаемых.¹

Предпринимаемый Р.Бартом сопоставительный анализ фотографического и рисуночного изображения позволяет понять, почему создатели мистических текстов так часто используют слова-образы, передающие информацию о представших их внутреннему взору своеобразных картинах или кадрах, по удачному сравнению Т.Я.Елизаренковой. Фотография одна среди всех других видов изображения может передавать более или менее “буквальную” информацию; ведь даже рисунок, будучи якобы всецело денотативным, несёт в себе некий код, ибо сама процедура создания рисуночного изображения невозможна без кодирования, т.е. выбора объекта рисования и изображаемых деталей этого объекта; рисуночный код тем самым создаёт направления поиска возможных коннотаций и саму возможность их появления – “фактура рисунка сама есть не что иное как феномен коннотации”.²

Приведём в качестве примера подобной мистической серии слов-образов первые несколько стихов одного из гимнов РВ: приближающаяся Заря (आयत्या उपसो *āyatya uśaso*) открыла находящихся в загоне [коров-лучей] (अपावृत व्रजिनीर् *apāvṛta vrajinīr*), поднялся Свет (उत्स्वर्गाद् *ut svar gād*), Светоносный открыл двери разумного (विदुरो मानुषीर्देव आवः *vi duro mānuṣīr deva āvaḥ*) (V.45.1), Сверкающий развернул красоту как прекрасную картину (वि सूर्यो अमतिं न श्रियं साद् *vi sūryo amatiṁ na śriyaṁ sād*), вышла наделённая Знанием мать коров (गवाम् माता जानती गात् *gavām mātā jānati gāt*), бурные реки пожирают [берега] (धन्वर्णसो नद्यः खादो अर्णा *dhanvāṇaso nadyaḥ khādo arṇā*), Сияние укрепилося как столб (स्थूणेव सुमिता दृढत चोः *sthūṇeva sumitā dṛṁbhata dyauh*) (V.45.2), гора раскрыла свой плод для первого рождения великих (पर्वतस्य गर्भो महीनां जनुषे पूर्व्याय । वि पर्वतो जिहीत *parvatasya garbho mahīnāṁ januṣe pūrvyāya / vi parvato jibhita*) (V.45.3). Серия этих “буквальных” образов (лексий) может быть прочитана несколькими способами, но при этом, как указывает Р.Барт, изменчивость интерпретации совсем не произвольна: она обусловлена проецируемыми на каждый образ типами знания или субъективными

¹[Барт 1989:306].

²[Барт 1989:309–310].

подходами к действительности, использующими собственное лексическое содержание и спокойно сосуществующими с другими в одном и том же интерпретаторе.¹ На этом и играют составители мистических текстов, “подсовывая” неподготовленным читателям одни коннотации и предлагая подготовленным другие. Ибо, как полагает Ш.А.Гхош, в эпоху господства мистериальных общин духовное и психологическое знание человечества скрывалось внутри конкретных и материальных образов и символов, оберегавших тайный смысл от профанов и открывавших его посвящённым². Поэтому вряд ли они стали бы спорить с представителем натуралистической школы понимания древнейших ведических гимнов Т.Я.Елизаренковой, которая видит в вышепроцитированных фразах описание солнечного восхода после длительного дождливого и ненастного периода³. Не вдаваясь здесь в подробности, можно отметить, что мистик прочитает те же самые фразы совершенно по-другому: он находит скрывающую Свет-Бога Скалу-Бессознательное и вскрывает её своими гимнами (विदा दिवो विच्यन् अद्रिम् उक्थैर् *vidā divo viśyann adrim ukthair*) (V.45.1), Тот разгорается, Его лучи выходят из своего загона вместе со своей исполненной Знания Матерью, Он восходит и показывает Свою подлинную прекрасную сущность, Он раскрывает все врата или центры сознания человеческого существа, бурные потоки Его доселе неизвестных энергий смывают берега личностных ограничений и Он устанавливается в человеке подобно прочной колонне (подробнее см. далее).

Т.о., структура слова-образа позволяет мистикам осуществить сразу три функции: по возможности максимально точно зафиксировать информацию о своём внутреннем опыте в форме своеобразных кадров-денотатов, скрыть её от неспособных к её адекватному (т.е. нужному им) восприятию путём отвлечения их внимания на один из минимум двух возможных коннотативных смыслов и передать её подготовленному (с их точки зрения) интерпретатору посредством другого коннотативного смысла. Как подчёркивает Р.Барт, денотативную природу “буквального” слоя в образе не следует абсолютизировать, поскольку сущность её не

¹[Барт 1989:309].

²[Sri Aurobindo 1993:5–6].

³[Ригведа 1999.1:552].

субстанциальная, а относительная¹.

Особенность мистического символического (коннотативного) обозначаемого такова, что оно не является всего лишь одним из возможных коннотативных смыслов текста, но представляет собою именно истинностный смысл, т.е. именно тот, который закладывается создателем мистического текста. Последний не добивается того, чтобы его читатель вечно блуждал в хаосе возможных коннотаций и испытывал постоянную неуверенность в правильности выбора одного из них; наоборот, он ждёт такого читателя, который способен найти его истинностный смысл. Именно с этой целью создатель мистического текста организует коннотативные семы в систему парадигматически расположенных и оппозиционированных ассоциативных отношений². Они образуют особый двойной символический код, предназначенный для такого интерпретатора, который сможет занять по отношению к тексту позицию, заключающуюся в сознательном следовании указаниям лежащего в основе данного произведения символического кода и в ограничении собственного прочтения символическим пространством интерпретируемого текста³. Кроме того, искомый мистическим текстом читатель должен быть способен увидеть двойственность его символического кода, отделить его внешний – профанный – слой от внутреннего и сосредоточиться именно на последнем. А для этого он должен придерживаться совершенно определённого подхода к действительности, а именно такого же, которого придерживается составитель интерпретируемого им текста.

Именно при работе с РВ – текстом, излагающим тайное сакральное знание посредством мифов – нами была осознана необходимость выделения сознательно скрытых (мистических) сакральных текстов, составленных на мифологическом уровне развития мышления, и соответственно особого мифомистического типа сознания. На этом этапе человеческий разум уже оперирует категориями сакрального и профанного и рассматривает мир через призму теологической парадигмы, но его мышление ещё по большей части интуитивно,

¹[Барт 1989:308–309].

²[Барт 1989:315–316].

³[Барт 1989:354].

имагинативно и мифосимволично, в малой степени оформляется логическими связями и абстрактными концептами, не опирается всецело на физический опыт органов чувств как наглядный критерий и мерило познания окружающей действительности и считает объективной свою субъективную жизнь.¹

На мифологической стадии развития (начиная с эргативной эпохи в терминологии А.Ф.Лосева) возникающее мистическое мышление вырабатывает представление о единосущном многослойном Психокосме и рассматривает человека и мир как микро- и макроуровни этого Психокосма. Мировоззрение выражается через традиционные носители информации – мифы, но в этих мифах уже наблюдается целенаправленный подбор мифологических символов в мистический текст с минимум двумя (профанным или экзотерическим и сакральным или эзотерическим) уровнями смысла. Причём, с точки зрения мистиков, существует параллельная взаимосвязь между психической и физической сферами, например, между феноменами физического света и духовного просветления.² Поэтому обозначаемыми описываемых в мифомистических текстах денотатов (объектов религиозного поклонения, которые одновременно являются действующими лицами упоминаемых мифологических сюжетов) на профанном (экзотерическом) уровне смысла могут быть деифицированные и/или персонифицированные природные, хозяйственно-культурные, социально-политические и исторические закономерности и явления, в то время как на истинностном (эзотерическом) уровне смысла те же самые сигнификаты могут иметь своими обозначаемыми различные состояния и формы психологического и духовного бытия человека. Так, применительно к древнейшей ведической религии Ш.А.Гхош указывает, что в глазах мистических поэтов РВ “физический и психический мир был проявлением двойственным и разным, но связанным внутри, что выражалось через фигуры космических богов, внутреннюю и внешнюю жизнь человека в его божественной взаимосвязи с небожителями, за всем же был единый Дух или Сущность, чьими именами, личностями и силами и были боги. Боги были и

¹[Гхош 1998:260 и 264].

²[Гхош 1993.2:290].

повелителями физической природы, и её принципами и формами, [но при этом] их божественная сущность, тела и внутренние божественные силы с соответствующими им состояниями и формами энергии возникают в нашем психическом существе, ибо они есть силы души космоса [или Психокосма]... каждый из них и сам по происхождению и по своей конечной реальности – наивысший Дух, сейчас принявший один из своих же аспектов... У каждого ведического бога есть наружная функция и внутренняя, потаённая, есть имена известные и тайные. Все боги по своим наружным проявлениям представляют собой силы физической Природы, а по внутреннему смыслу все имеют психические функции и психологические качества; все они есть проявления некой высшей Реальности”¹.

Р.Барт полагает, что наиболее эффективным средством борьбы с мифом как формой идеологии является мифологизация самого мифа или создание “искусственного мифа”, т.е. третичной семиологической системы, когда вторичная семиологическая система самого мифа используется как означающее для надстраивающегося над ним обозначаемого.² При изучении древневедических мифомистических текстов, таких как РВ, оказывается, что они как раз и представляют собою эти третичные семиологические системы или искусственные мифы. Так, отечественный ригведолог Т.Я.Елизаренкова указывает, что в древнейшем собрании ведических гимнов число мифологических сюжетов очень невелико, главными из них являются мифы об убийстве Индрою перегородившего реки змея Вритры и о раскалывании скалы Вала с последующим освобождением оттуда запертых демонами Пани коров – утренних зорь; эти мифы упоминаются почти в каждом гимне, из-за чего содержание памятника приобретает в высшей степени монотонный характер.³ Здесь следует напомнить, что один из основателей ригведологии Т.Бенфей считает слово Вала *vala* другим именем Вритры, поскольку оно происходит от того же глагольного корня *वृ-*

¹[Гхош 1998:265 и 147].

²[Барт 1996:262].

³[Елизаренкова 1999:3:6].

umhüllen¹; этот немецкий учёный полагает также, что именно не дающий дождя Вритра именуется жадным торговцем (Пани चरि *pani*)². Получается, что древнейшие ведические поэты на разные лады и в разных вариантах перепевают один и тот же миф о борьбе бога со змеем/скалой, восходящий ещё к эпохе индоевропейского единства³ и даже к ещё более отдалённому времени, на что указывают мифы шумеров об убийстве Эа (Энки) дракона Апсу и Мардуком его матери Тиамат⁴, древнеегипетские упоминания о войне Гора и Ра с Апопом (Апепом) и другими змеями⁵ и борьбе души умершего с червями и змеями в загробном мире⁶, ветхозаветный сюжет о Змее в Эдеме. Ниже мы подробнее рассмотрим весь спектр известных нам парадигм интерпретации древневедических гимнов – историческую, натуралистическую, натуралистическо-психологическую, христианскую, модернизирующую, эмбриогоническую, космогоническую и психологическую. Сейчас же отметим только, что, например, самая известная из них натуралистическая парадигма состоит из нескольких основных теорий – солярной или световой, грозовой или атмосферной или метеорологической, сезонной или весенней, лунной, арктической или полярной, геологической, катаклизматической и астрономической. Почти все они по-разному интерпретируют миф о борьбе Индры с Вритрой – Валой и это многообразие трактовок увеличивается другими парадигмальными подходами – историческим, эмбриогоническим, космогоническим, психологическим. Если следовать Р.Барту, все они вместе раскрывают потенциальные коннотационные резервы рассматриваемого мифа как третичной семиологической системы.

Этот тысячелетний миф и другие подобные ему, сами по себе являясь вторичными семиологическими системами, многократно использовались в мистериях и мистических учениях как третичные семиологические системы. По свидетельству Страбона, посол

¹[Übersetzung 1862:Anm. 57].

²[Übersetzung 1862:Anm. 665]; [Übersetzung 1864:Anm. 848 und 945].

³[Надь 2002:239–266].

⁴[Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, Якобсен 2001:222–223 и 229]; [Когда Ану сотворил небо 2000:34–57]; [Tilak 1975.2:93–96].

⁵[Бадж 1997.1:13 и 126–127]; [Бадж 1997.2:58, 69, 89 и 194–195 и 254–255].

⁶[Бадж 1997.2:67–69, 103, 141, 190–192, 195 и 359].

эллинистического царя Селевка Никатора (305–281 гг. до н.э.) при дворе всеиндийского махараджи Чандрагупты Маурьи (317–293 гг. до н.э.) Мегасфен сообщает, что древнеиндийские мудрецы–брахманы (с точки зрения древнегреческого мыслителя) обнаруживают “наивность мышления... т.к. большей частью стараются доказывать свои убеждения мифами” (XV.I.59). А вот что пишет Плутарх (45 – 125 гг. н.э.) об использовании мифов древнеегипетскими жрецами: “Когда вы слушаете мифологические сказки, которые египтяне рассказывают о своих богах... будьте уверены, что ничего, из таким образом поведанного вам, в действительности никогда не происходило и истиной не является... Если ты услышишь историю об этих богах от тех, кто знает, как объяснить её сообразно религии и философии... тогда посредством этого ты полностью избежишь опасности впасть в предрассудок”¹. По Плутарху, в случае с мифами древнеегипетских жрецов следует обращать “внимание на их метод философствования... их таинственный и символический метод”², посредством которого они “посвящали в сан жреца и обучали глубокомысленной и тайной философии... большей частью заключающейся в легенде и аллегории и дающей лишь неясные намёки и смутные подобыя истины”³.

Мифологические символы употребляются в мистической речи всегда не ради поэтической игры словами и образами, но для сообщения инопарадигмального знания, не выразимого в рамках имеющегося интеллектуального запаса практического и логического мышления.⁴

Основным внешним методом интерпретации сознательно скрытых (мистических) сакральных текстов, составленных как мифологическим, так и религиозным мышлением, является разработанный в теологической герменевтике метод символического анализа. Объективный контроль его применения и проверка его результатов во избежание подмены истинностного значения текста (экзегезиса) его

¹Цит по: [Бадж 1997.1:154].

²Цит по: [Бадж 1997.1:152].

³Цит по: [Бадж 1997.1:151]. О мистическом толковании древнегреческих мифов см.: [Лауэнштайн 1996:71–74, 83–86, 88–89, 96–97, 147–149, 151–152, 241–242, 251, 262–263, 282–283, 289 и 291].

⁴[Гхош 1992:13–14].

вымышленным герменевтом пониманием (эйзегезисом) осуществляются с помощью общегерменевтических методов экзегетики (историко-культурного, лексико-синтаксического и контекстуального анализа) и вспомогательных экзегетических приёмов (текстологических, синтаксических и риторических). Производимые с помощью символического анализа реконструкции истинностного смысла скрытых сакральных текстов жёстко обусловлены парадигмальными представлениями субъекта исследования о значении денотатов содержащихся в текстах мифов и мифем (см. ниже).

Также может использоваться и другой специальный метод теологической герменевтики – буквалистский анализ в его (доступной имеющему непосредственный мистический опыт или хотя бы осведомлённому о нём) буквально-символической форме.¹ Следует всегда помнить, что мистики стремятся максимально адекватно отразить свой непосредственный внутренний сверхумственный и сверхчувственный опыт неадекватными ментальными и чувственными средствами, что их мировоззрение предельно конкретно даже при использовании абстракций и “буквально-символично” или “буквально-метафорично”, что их мало беспокоит внешняя семантическая несовместимость применяемых ими средств.²

И символический анализ, и обслуживающие и подкрепляющие его специальные и общегерменевтические методы истолкования являются внешними инструментами основополагающего внутреннего метода герменевтики – дивинации или прототипического (типологического) психологического экспериментирования. Дивинация бывает формальной или внешней (формирование интеллектуального представления об экзотерическом (профанном) и эзотерическом (сакральном) уровнях значения и смысла текста посредством использования общегерменевтических и специальных методов истолкования скрытых сакральных текстов соответственно) и неформальной или внутренней или действительной (сверхинтеллектуальной – психически объективной вдохновенной и интуитивной, основанной на совпадении

¹[Гхош 1998:262–263].

²[Гхош 1998:264–267].

непосредственного психологического опыта автора текста и герменевта). Общегерменевтические и специальные методы (буквалистского и символического анализа) позволяют понять уровни буквальных (профанных или экзотерических) и переносных или символических (сакральных или эзотерических) значений и смыслов, неформальная дивинация (прототипическое или типологическое экспериментирование) приводит к переживанию сознанием герменевта того же самого психологически объективного опыта, который был пережит автором текста и который является истинностным денотатом и подразумевается на сакральном уровне его интеллектуального понимания – т.е. происходит проникновение на уровень подразумеваемого, но принципиально вербально и интеллектуально невыразимого, т.е. незнакового и асемиотического¹.

На данном этапе исследования и систематизации мы можем выделить следующие парадигмы герменевтики древнейших ведических гимнов, применяемые в процессе символического анализа РВ: историческую, натуралистическую, натуралистическо-психологическую, христианскую, модернизирующую, эмбриогоническую, космогоническую и психологическую.

В исторической школе денотатами или референтами мифологических сюжетов и образов РВ считаются реально происходившие события и явления социально-политической, хозяйственно-бытовой и религиозно-мифологической истории жизни её авторов и составителей.²

¹См. примеры применения этого метода при истолковании древнейших ведических текстов: [Sti Aurobindo 1993:33–34 and 36–37]; [Мать [Альфасса–Ришар] 1993:103–104 и 142–143]. Но гораздо более известно использование этого метода при истолковании древнеиндийских буддийских текстов, например, в дзэн-буддизме: [Дюмулен 1994]. Этот метод применяется ещё самими авторами РВ. Например, они заявляют о своём желании стать мифологическими персонажами – пылающими детьми неба (Ангирасами) (दिवसु पुत्रा अङ्गिरसो भवेम *divas putrā aṅgirasas bhavema*) и совершить мифологические события – родиться от богини зари Гностического Сознания (Ушас) (अथा मातुर् उषसः जायेमहि *adha mātur uśasah jāyemahi*) и расколоть подобно Мощи Гносиса (Индре) скалу Бессознательного с её пылающими сокровищами Духа (अद्विरुजेन धनिर्नयुक्तः *advirirujena dhanirnaṇi cūcantaḥ*) (IV.2.15). Подробнее об этом см. ниже.

²Основателем данной школы принято считать немецкого учёного Рудольфа Рота, который попытался обнаружить в гимнах РВ исторические данные ([Roth 1846:87–117 und 119–135]).

Внутри исторической школы долгое время господствовало буквальное историческое понимание данных текста памятника. Однако особенности содержащейся в древнейших ведических гимнах информации привели к достаточно быстрому исчерпанию материала для построения исторических реконструкций и представители данного направления экзегетики РВ с начала XX века были вынуждены в основном повторять мнения своих предшественников, если только археологические, этнографические и филологические исследования не подбрасывали им новые данные для перепроверки и уточнения старых гипотез. Последовательного и детального изложения (даже в его мифологизированном варианте) древнейшей ведической истории (подобного, например, древнеегипетскому, библейскому или древнекитайскому) так и не было

Её наиболее видными представителями во 2-й половине XIX – начале XX вв. стали А. Кун ([Kuhn 1850:331-332]), Дж. Мюир ([OST 1861; OST 1870]), А. Людвиг ([Ludwig 1875:2-60]), В. Ф. Миллер ([Миллер 1876.1]), Г. Циммер ([Шетелих 1991:5-6]), Ф. Болленсен ([Bollensen 1887:496]), Д. Н. Овсянко-Куликовский ([Овсянко-Куликовский 1887] и [Овсянко-Куликовский 1891:1-17]), Г. Ольденберг ([Oldenberg 1888:201-210] и [Oldenberg 1894:62, 151-152, 155-157 und 167-168]), А. Хиллебрандт ([Hillebrandt 1891:84-104, 102, 106-111 und 114-116] и [Hillebrandt 1897]), А. А. Макдонелл ([Macdonell 1897:62, 64, 140 and 157-159]) и З. А. Парозина ([Парозина 1905:309-310, 312 и 354-366]). В XX в. наиболее известными сторонниками данной парадигмы являлись С. Радхакришнан ([Радхакришнан 1993:91 и 96]), Н. К. Синха и А. Ч. Банерджи ([Синха, Банерджи 1954:32, 37 и 40]), М. Уилер ([Уилер 2005:121]), С. Видьяланкар ([Видьяланкар 1958:71]), Б. Н. Луния ([Луния 1960:38-39, 42. Прим., 46, 55, 57 и 85]), К. М. Паниккар ([Паниккар 1961:16-19 и 21-23]), Д. Р. Чанана ([Чанана 1964:48, 50 и 149]), В. И. Кальянов ([Кальянов 1963:164]), Д. Д. Косамби ([Косамби 1968:88-91]), Ш. А. Данге ([Данге 1975]), А. Л. Бэшем ([Бэшем 1977:40 и 42-43]), И. Пушкаш ([Пушкаш 1978:148. Прим. 3]), В. Рубен ([Рубен 1981:41-42]), Е. М. Медведев ([Медведев 1981:101] и [Медведев 1990:100-101]), Г. Ф. Ильин ([Бонгард-Левин, Ильин 1985:163 и 167]), Р. Ш. Шарма ([Шарма 1987:69-70]), Н. В. Гуров ([Гуров 1987:33-38 и 40-42]), Т. Я. Елизаренкова ([Ригведа 1989:625, 675, 712-713 и 749]; [Ригведа 1999.1:540, 616-617, 621 и 628-629]; [Ригведа 1999.2:371 и 387]; [Елизаренкова 1999.3:195]), М. Шетелих ([Шетелих 1991:6-9]), М. К. Кудрявцев ([Кудрявцев 1992:188]) и Г. М. Бонгард-Левин ([Бонгард-Левин 2000:19 и 50]). В конце XX и начале XXI века попытка реанимировать буквальное историческое понимание сообщений РВ предприняли А. Парпола ([Parpola 1988] и [Елизаренкова 1999.3:218 и прим. 39 и 223-226]), М. Витцель ([Witzel 1995.2:1, 3-5, 7-10, 12-20 and 22-24]; [Witzel 1999.1:5-6, 14, 20-25 and 32-35]; [Witzel 2001.1:5-8, 10, 14-19 and 26]; [Witzel 2001.2:2-3, 5-7, 9-18, 20-22, 28, 32, 40-43, 45, 47-48, 50, 53-55, 57-67 and 76]) и А. С. Майданов ([Майданов 2002] и [Семененко 2003:77-78, 96-99, 102-118, 120-122, 126-135, 137-138 и 140-211]).

создано; поэтому со второй половины XX века в ригведологии преобладает тенденция ухода от буквально-исторических толкований к опосредованно-историческим интерпретациям.¹ Историческая школа наиболее тесно связана с натуралистической школой, которой она отдаёт в качестве сферы исследования проблему определения сущности и значения мифологических и религиозных образов и сюжетов, упоминаемых в источнике.

Согласно натуралистическому подходу, большая часть описываемых в памятнике божеств, мифов и действующих в них персонажей персонифицирует и описывает разнообразные феномены и процессы материальной природы. Внутри натуралистической парадигмы можно выделить отдельные теории. Сюда относятся солярная или световая теория², грозовая или атмосферная или метеорологическая теория³, сезонная или весенняя теория⁴, лунная

¹ См. [Видьяланкар 1958]; [Медведев 1981] и [Медведев 1990]; [Бонгард-Левин, Ильин 1985]; [Елизаренкова, Топоров 1995:487-525]; [Елизаренкова 1999.3] и [Бонгард-Левин 2001].

² Основоположником данной теории является М. Мюллер ([Müller 1864:430, 470, 476, 478 and 518].); его последователями стали, в частности, Е. Ф. Будде ([Будде 1883:1-5].) и В. Ф. Антоненко ([Антоненко 1979:92 и 96-97].).

³ Основателями данной школы считаются Р. Рот ([Roth 1847:70 und 72-73].), А. Кун ([Kuhn 1859:4, 52, 56, 65-66, 151, 192, 202, 204 und 213].) и Т. Бенфей ([Benfey 1848:218. Anm. 7, S. 223. Anm. 10, S. 227. Anm. 2, S. 228. Anm. 9, S. 232. Anm. 8-9, S. 241. Anm. 6, S. 243. Anm. 1, S. 249. Anm. 1, S. 269. Anm. 1 und 7].; [Übersetzung 1862:Anm. 24, 34, 56, 257, 284-285, 288, 448-449, 482, 525-526, 555, 559, 613 und 665].; [Übersetzung 1864:Anm. 831-832, 848 und 1021].; [Übersetzung 1866:Anm. 1041 und 1325].). К числу их сторонников относятся Г. Бюлер ([Bühler 1862].), Ф. Юсти ([Justi 1864:46-47 und 50].), Ф. Ф. Фортунатов ([Samaveda-Āraṇyaka-Saṃhitā 1875:93, 101-102 и 111].), В. Ф. Миллер ([Миллер 1876.1:177].; [Миллер 1876.2:310-313] и [Миллер 1882:293-294].), А. А. Потебня ([Потебня 1989:537] и [Потебня 2000:243, 272, 275, 291 и 301-302].), В. Плотников ([Плотников 1879.2:38-41].), Д. Н. Овсянико-Куликовский ([Овсянико-Куликовский 1882:30. Прим. и 32].; [Овсянико-Куликовский 1887:11, 18 и 38-39].; [Овсянико-Куликовский 1890:163, 165 и 171].; [Овсянико-Куликовский 1891:5].; [Овсянико-Куликовский 1892.1:668 и 671].), З. А. Рагозина ([Рагозина 1905:208, 210-215, 217 и 232].), А. Л. Бешем ([Бешем 1977:252-253 и 429].), Ж. Домезиль ([Домезиль 1976:66. Прим. 21, и 151] и [Домезиль 1990:50].) и Г. Надь ([Надь 2002:148-149 и 255-257].).

⁴ Создателями двух вариантов сезонной теории стали М. Мюллер ([Мюллер 1863:83].) и А. Хиллебрандт ([Hillebrandt 1896:665-666].). Их последователями были, в частности, А. И. Введенский ([Введенский 1902:337. Прим. 34].), В. Ф. Антоненко ([Антоненко 1979:92-93 и

теория¹, арктическая или полярная теория², геологическая теория³, теория катаклизмов⁴ и астрономическая теория⁵. Согласно каждой из этих теорий, референтами наиболее часто упоминаемых мифов и мифологических сюжетов гимнов РВ являются определённые группы физических явлений и связанных с ними процессов: в солярной или световой концепции таковыми выступают Солнце и ежесуточный цикл вращения Земли вокруг своей оси со сменой дня и ночи, в грозовой или атмосферной или метеорологической – феномены бури, грозы с молниями, атмосферных осадков и смены погоды, в сезонной или весенней – взаимосвязь ежегодного вращения Земли вокруг Солнца с природно-климатическими явлениями и сменой времён года, в лунной – Луна и её влияние на природу Земли, в арктической или полярной – особое протекание физических и биологических процессов материальной природы в северной части Евразии в полярной и циркумполярной областях, в геологической – последняя смена ледникового и послеледникового периодов геологической истории Земли, в теории катаклизмов – серия природных

97]), Г.М.Бонгард-Левин и Г.Ф.Ильин ([Бонгард-Левин, Ильин 1985:178 и 642. Прим. 29]).

¹Эту теорию разрабатывали Т.Бенфей ([Übersetzung 1864:Anm. 868]), В.Ф.Миллер ([Миллер 1876.2:285-290 и 292-293]), А.Хиллебрандт ([Hillebrandt 1891:13, 269-277, 301-330, 336-345, 351-365 und 369-380]) и Д.Н.Овсяннико-Куликовский ([Овсяннико-Куликовский 1882]; [Овсяннико-Куликовский 1885:17] и [Овсяннико-Куликовский 1892.2:231]).

²Данная теория была предложена индийским учёным Л.Б.Г.Тилаком ([Tilak 1975.1]; [Семененко 2002.2:11-70]). Его выводы в той или иной степени поддержали Ш.А.Гхош ([Sri Aurobindo 1993:24, 29, 123, 170 and 188-189]), Н.Р.Гусева ([Гусева 2002:5, 8, 30-31, 33-34, 36, 38, 39-40 и 49-53]), Р.В.Багдасаров ([Багдасаров 2001:60-61 и 65]) и В.П.Фомин ([Фомин 2003:9-10, 49-52, 54-56, 109, 111-113 и 160]).

³К сожалению, работа индийского толкователя Т.П.Айяра ([Iyer T.P. Riks, or Primeval gleams of light and life. Bangalore, 1911]) нам осталась недоступна и её содержание нам знакомо лишь по краткому сообщению Ш.А.Гхоша ([Sri Aurobindo 1993:27-28 and 29]).

⁴Эта теория была выдвинута совсем недавно А.С.Майдановым ([Майданов 2002:48-50, 54-64, 66, 68-73, 79, 86, 98-110, 112-116 и 125-128]; [Семененко 2003:75-119, 123-124 и 135-137]; [Майданов 2004.1:91-105]; [Майданов 2004.2:261-307]).

⁵Наиболее видными представителями данной школы являются Л.Б.Г.Тилак ([Tilak 1893]), Г.Ольденберг ([Oldenberg 1894:193 und Anm., und 207]; [Oldenberg 1896:63-64 und 68]), М.Витцель ([Witzel 1995.1]; [Witzel 1995.2:15-16.]; [Witzel 1999.2]; [Witzel 2005]) и А.С.Майданов ([Майданов 2002:12-32, 34 и 37-43]; [Семененко 2002.2:32-74]).

явлений экстремального для людей характера в горной части Средней Азии около 1500 г. до н.э. (землетрясение, обрушение горы, запруживание значительной горной реки и её притоков с возникновением высокого водопада, мощное наводнение с затоплением обширных участков суши, высыхание и опустынивание плодородных земель ниже завала, падение большого метеорита с выбросом в атмосферу огромных объёмов пылевой взвеси и многомесячным потемнением Солнца и Луны, похолодание, новое землетрясение, разрушение естественной запруды и созданного ею водопада, отступление воды) и поведение во время них и реакция на них проживавших там в это время представителей индоарийских племён, в астрономической – космические явления и тела (Солнце и Луна, планеты солнечной системы, проходящие сквозь неё кометы и метеориты, Млечный Путь, созвездия, годовое движение Солнца по эклипке мимо созвездий Аргонавтов, Большого и Малого Псов, туманности Ориона и звезды Сириус и взаимосвязь этого процесса со сменой сезонов на Земле).

Натуралистическо-психологический подход говорит о двойственной – натуралистической и психологической – природе упоминаемых в источнике объектов религиозного поклонения и действующих лиц мифов.¹

Христианская школа рассматривает РВ с позиций библейской историософской традиции как документ, фиксирующий деградацию монотеистической религии через этический и затем натуралистический политеизм к магизму и язычеству.²

Модернизирующая школа находит в источнике описания реалтий (различных механизмов и машин, научных открытий и методов,

¹Этот подход был разработан Д.Н.Овсянником-Куликовским ([Овсянник-Куликовский 1882:5-27, 50-51, 63 и 66-67]; [Овсянник-Куликовский 1883:4-5, 28 и 29]; [Овсянник-Куликовский 1892.1:673 и 686]; [Овсянник-Куликовский 1892.2:219-222]). Его дальнейшая разработка с выходом на позиции понимания древнейших ведических гимнов как мистериальных текстов содержится в работе В.П.Фомина ([Фомин 2003:97-99, 111-114, 118-124, 139-140, 147, 151, 153-154, 159-166, 168 и 179-184]).

²Зачатки этого подхода можно обнаружить уже в работах М.Мюллера ([Müller 1859:32 and 528-529]; [Müller 1864:448-449]), однако его подлинными создателями являются М.Филлипс ([Введенский 1902:266-267]), митрополит московский Филарет ([Введенский 1902:265. Прим. 31]) и д. богосл. А.И.Введенский ([Введенский 1902:267-394]).

технологических достижений и изобретений), характерных для современности, которые якобы были известны древневедическим ариям и только позднее оказались забытыми.¹

Эмбриогонический подход исходит из экспериментальной психотерапевтической гипотезы о существовании психики у яйцеклетки, сперматозоида и плода и считает прототипами некоторых важнейших религиозно-мифологических образов и мифов РВ полученные её авторами экстрасенсорным путём воспоминания о процессах овуляции, зачатия и внутриутробной жизни плода и сопровождающих эти процессы состояниях сознания.²

Космогоническая парадигма³ первоначально возникла как одна из дополнительных концепций (частных случаев) теории мифологического мышления древнего человека и долгое время использовалась сторонниками натуралистического и исторического подходов как вторичная теория, на позиции которой они переходили в случае неспособности истолкования тех или иных герменевтических ситуаций. Однако сейчас её можно рассматривать как вполне самостоятельную парадигмальную реконструкцию древнеиндоарийской религиозно-мифологической системы.

Психологическая школа рассматривает РВ как мистериальный текст, излагающий символическим языком мифов, экзотерической натуралистической и этической религии и ритуалистических жертвоприношений информацию о психологических практиках и

¹Этот подход излагается в работах С.Д.Сарасвати ([Sri Aurobindo 1993:29-30] и [Мезенцева 1994:88-89].).

²Автором данной парадигмальной теории является Ф.Б.Я.Кёйпер ([Kuiper 1983.2].).

³Основателями данного подхода стали М.Элиаде ([Элиаде 1996:114-115]; [Элиаде 2000:188-193 и 277] и [Элиаде 2001:185-192, 197 и 207-210].), Н.Браун, Ф.Б.Я.Кёйпер ([Kuiper 1960.2:218-242, 251-252 and 269-271]; [Kuiper 1962.2:143-151]; [Kuiper 1975:107-120]; [Kuiper 1979:10-11, 13, 15-19, 34, 38-39, 41-45, 47, 51, 59-60, 69 and 96-99].) и Б.Л.Огибенин ([Огибенин 1968].); из наиболее известных последователей следует назвать Т.Я.Елизаренкову ([Елизаренкова 1989:483 и 496-498]; [Елизаренкова 1993:10-11, 15, 31 и 190-191]; [Елизаренкова 1999.1:453-460, 464-465, 471, 474 и 476]; [Елизаренкова 1999.2:341 и 348]; [Елизаренкова 1999.3:151-152].), Г.М.Бонгард-Левина и Г.Ф.Ильина (Бонгард-Левин, Ильин 1985:642. Прим. 29.) и В.Г.Эрмана ([Эрман 1999:46].).

мировоззрении представителей обособленного сообщества мистиков.¹

Очевидно, что использование той или иной парадигмы в процессе интерпретации самым непосредственным образом сказывается на особенностях применения используемых учёными средств истолкования (общегерменевтических методов, методов теологической герменевтики, формальной и/или неформальной дивинации) и жёстко обуславливает достигаемые результаты герменевтического процесса. Наш собственный опыт показывает, что наиболее корректно методологический инструментарий применяется в школе психологической интерпретации и именно поэтому, на наш взгляд, её реконструкции истинностного смысла памятника заслуживают наибольшего доверия. Исторический анализ развития ригведологии на протяжении XIX – начала XXI веков демонстрирует, что возникновение различных парадигмальных школ экзегезы гимнов РВ и научные взаимоотношения между представителями различных подходов, с одной стороны, и сторонниками различных концепций внутри одних и тех же подходов – с другой, хорошо объясняются в рамках разработанной Т.Куном теории развития науки и научных революций.²

Вышеизложенное и предлагаемые ниже вниманию читателей и критиков главы были написаны ещё в 2004–2005 гг., но по ряду причин публикация книги откладывалась до 2009 г. Тем не менее мы сознательно

¹ Основателем этого подхода является индийский учёный Ш.А.Гхош ([SriAurobindo 1993]; [Гхош 1992:8-16 и 347-348]; [Гхош 1993.3:51, 94, 129-130, 132, 287, 365, 391, 446-448, 451, 538-539, 541, 558, 606-607, 622, 642, 652, 673, 679, 681, 715, 753 и 780]; [Гхош 1993.2: 285, 287-288, 290, 294-295 и 308-309]; [Гхош 1998.22, 140 и Прим., 144-149 и 260-267]; [SriAurobindo 1989.1:16, 18-19 and 112]; [SriAurobindo 1989.2:44, 46, 108, 155, 217, 252, 268, 483-484, 489, 553, 779. Note, 780. Note and 915]; [SriAurobindo 1994.20. Notes 2-3, 23. Notes 1-2, 24. Notes 1-3, 84-86, 90, 114-115, 129, 133-134, 155, 173-175, 181, 214. Note 1, 218. Note 1, 336-338, 344-345 and 395-396]). Позднее самостоятельно к тем же выводам пришёл и Ф.Б.Я.Кёйпер, хотя он и понимает их весьма ограниченно и разделяет их лишь частично ([Kuiper 1960.2:248-249]; [Kuiper 1975:111]; [Kuiper 1979:44 and Note 143]). Сторонниками психологического подхода являются Саптрём ([Саптрём 1992:64, 145, 221-222, 242 и 288]) и автор данной работы ([Семененко 1999]; [Семененко 2000]; [Семененко 2001]; [Семененко 2002.1]; [Семененко 2002.2]; [Семененко 2003]; [Семененко 2004] и [Семененко 2006]).

² См. [Кун 2001].

воздержались от внесения в неё каких-либо изменений и дополнений (речь идёт о парадигмальной характеристике ригведологии). Мы бы хотели сердечно поблагодарить всех тех, кто так или иначе способствовал выходу в свет данной работы. Отдельная благодарность зав. сектором МБА ЗНБ ВГУ Галине Сергеевне Кречотень за помощь в сборе необходимых материалов, к. филос. н. Александру Владиленовичу Арапову, к. филос. н. Олегу Вячеславовичу Миронову и к. ист. н. Владимиру Александровичу Гончарову – за труд по рецензированию монографии и моим родителям – за оказанную финансовую поддержку.

Глава I.

Космогоническая парадигма истолкования сообщений Ригведасамхиты Ф.Б.Я.Кёйпера.

Голландский учёный Францискус Бернардус Якобус Кёйпер (1907–2003) разработал один из наиболее известных и популярных в настоящее время среди ригведологов вариантов интерпретации РВ¹, согласно которому ключом к его пониманию служит теория о преобладании в описываемой памятником религии мифа о творении, задаваемой им модели ежегодного обновления мира и его повторения в каждом важном моменте жизни природы и общества.² Т.о. Ф.Б.Я.Кёйпер не сводит древнейшую ведическую космогонию к нескольким хорошо известным гимнам в основном из X мандалы³ и утверждает, что все основные мифы и мифемы РВ, упоминаемые во всех частях рассматриваемого источника (и в первую очередь связанные с Вритрой и Валой), являются по сути своей космогоническими. В данной главе мы намерены проанализировать предлагаемые исследователем выводы и ответить на вопрос о том, можно ли космогонический подход считать главным инструментом экзегезы РВ и действительно ли производимые с его помощью реконструкции денотатов религиозно-мифологических сюжетов и персонажей памятника основываются на содержащихся в нём данных; кроме того, являясь последовательными сторонниками психологического понимания РВ, мы постараемся при разборе каждой герменевтической ситуации предлагать её альтернативное решение.

Ф.Б.Я.Кёйпер даёт следующую реконструкцию древневедического мифа о творении.⁴ В начале существовали только

¹ См. также другие варианты: [Огибинин 1968]; [Элиаде 1996:114–115]; [Элиаде 2000:188–193 и 277] и [Элиаде 2001:185–192, 197 и 207–210].

² См. [Kuiper 1975:107–108] и [Кёйпер 1986: 39].

³ См., напр., [Lincoln 1975:121–145].

⁴ См. [Kuiper 1960.2:218–219], [Kuiper 1962.2:149], [Kuiper 1975:108–113], [Kuiper 1979:10], [Kuiper 1983.2:97–109], [Kuiper 1983.3:29–30] и [Kuiper 1983.5:241 and 248]. См. также выдержку из рецензии Ф.Б.Я.Кёйпера на книгу: Buschardt L. *Vṛtra, De rituelle Daemonddrab i den Vedische Somakult*. Copenhagen, 1945, опубликованной в журнале: *Museum, Maandblad voor Philologie en Geschiedenis* (No. 52. 1947. Columns 198–200), приведённую в [Irwin, Chace 1983:6–7].

воды (апч: *āpaḥ*) – в памятнике говорится о том, что изначально всё представляло собою неразличимый поток¹ и была только глубокая водяная бездна². По словам герменевта, авторы древнейших ведических гимнов принимают существование изначальных вод (апч: *āpaḥ*) как данное и занимают агностическую позицию по вопросу об их происхождении – так, по Ф.Б.Я.Кёйперу, надо понимать сообщение памятника о том, что даже надзирающий над сотворённым с высшего неба Господь может быть не знает, откуда это творение возникло и было ли оно создано или нет³.

Воды (апч: *āpaḥ*) породили зародыш жизни: по данным РВ, воды-матери (अम्बो अपो *ambhaṃ apo* или अपो मातरः *apo mātaraḥ*) (I.23.16–18; X.17.10) или великие воды создали зародыш всего⁴, они называются родительницами всего неподвижного и движущегося⁵, кроме того, описывается, как воды зачали нечто за пределами неба и земли и Светоносных Властителей Дыхания Жизни⁶ в качестве первого

¹ अग्रे अप्रकृतं सलिलं सर्वमाददं *agre apraketam salilam sarvam ā idam* (X.129.3).

² अम्भः आसीद् गहनं गर्भरम् *ambhaḥ āsīd gahanam garbharam* (X.129.1).

³ कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ॥ इयं विसृष्टिर् यत आबभूव यदि वा दधे यदि वा न । यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन् सो अहं वेद यदि वा न वेद *kuta ājātā kuta iyaṃ visṛṣṭiḥ // iyaṃ visṛṣṭir yata ābabhūva yadi vā dadhe yadi vā na / yo asyādhyakṣaḥ parame vyoman so ahaṃ veda yadi vā naveda* (X.129.6-7).

⁴ आपो बृहतीर विश्वमर्गं दधाना *āpo bṛhatīr viśvamarḡm dadhānā* (X.121.7).

⁵ आपो विश्वस्य स्यातुर् जगतो जनिनीः *āpo viśvasya sthātur jagato janitriḥ* (VI.50.7).

⁶ Ф.Б.Я.Кёйпер в видах проведения своей теории о разделении упоминаемых в РВ объектов религиозного поклонения на Девов и Асуров (см. подробнее далее) искажает значение выражения *परो देवेभिर असुरैः* *paro devebhir asurair* переводом его “за пределами Девов и Асуров (т.е. до дуалистического порядка в этом мире)” (см. [Kuiper 1983.2:98].) и то же самое вслед за ним делает сторонница космогонического подхода Т.Я.Елизаренкова, давая перевод “(то) ту сторону богов (и) асуров”; в то время как в тексте никакого противопоставительного слова нет и фраза *परो देवेभिर असुरैः* *paro devebhir asurair* вполне может переводиться, по нашему мнению, следующим образом: “выше (с) Светоносных (सन्निभः) Владык Жизненного Дыхания (असुरैः).” Подробнее о них см. [Семененко 2003:182-184]. Правильность именно такой интерпретации подтверждается ещё и тем, что в конце того же стиха говорится, что внутри этого зародыша виднелись вместе (по Т.Я.Елизаренковой) или видели друг друга (по Ф.Б.Я.Кёйперу) Все-Силы-Света (समेताः सम्मन्वताः) *yatra devāḥ samaprayanta viśve* (X.82.5), т.е. Асуры отдельно от Девов не упоминаются, что выпадает странно, если мы примем гипотезу о том, что в начале предложения описываются две группы божеств; и напротив, если речь идёт только о Сияющих Повелителях Жизни (देवैः सृष्टाः *devaiḥ sṛṣṭāḥ*) (VIII.25.4), то совершенно естественно их именование просто Светоносными (देवाः *devāḥ*).

зародыша¹. Нельзя не согласиться с толкователем в том, что этот зародыш всего в великих водах² или изначальный зародыш вод³ явно идентичен упоминаемому в другом месте возникшему вначале золотому зародышу⁴. Ф.Б.Я.Кёйпер связывает с ним и излагаемый РВ миф о порождении Бесконечностью восьмерых детей⁵, из которых семеро вместе с матерью присоединились к Светоносным⁶, а один – в форме мёртвого яйца – был отброшен прочь⁷.

Согласно реконструкции учёного, зародыш поднялся со дна как комок земли и некоторое время плавал на поверхности. Всё ещё продолжая плавать, он вырос и превратился в гору. Всё это происходило само по себе и не требовало вмешательства Творца. Мир представлял собою недифференцированное единство: не было ни Не-Сущего, ни Сущего⁸, ни смерти, ни бессмертия⁹, ни пространства, ни неба над ним¹⁰, ни дня, ни ночи¹¹, ни света, ни тьмы, ни мужского, ни женского начала.

Именно на этом этапе, по словам Ф.Б.Я.Кёйпера, неизвестно откуда появляется Индра, который убивает лежащего на горе змея¹², персонифицирующего силу сопротивления недифференцированного мира – Вритру.

Затем он пробивает насквозь и раскалывает плавающую по изначальным водам и увеличивающуюся землю или мировой первохолм (как указывает герменевт, в древнейших ведических гимнах он может быть персонифицирован под именем Валы)¹³ и тем самым прочно

¹ परो दिवा पर एना पृथिव्या परो देवेभिर असुरैर यद् अस्ति । कं त्विद् गर्भं प्रथमं दध्न आपो *paro divā para enā pṛthivyā paro devebhir asurair yad asti / kaṁ soḍ garbhaṁ prathamam dadhra āpo* (X.82.5).

² आपो बृहतीर् विश्वम् गर्भं *āpo bṛhatīr viśvam garbhaṁ* (X.82.5).

³ गर्भं प्रथमं आपो *garbhaṁ prathamam āpo* (X.82.6).

⁴ हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे *hiranyagarbhaḥ samavartatāgre* (X.121.1).

⁵ अष्टौ पुत्रास्तो अदितेर ये जातास् तन्वस् परे *aṣṭau putrāso aditer ye jātās tanvas pari* (X.72.8).

⁶ देवान् उप प्रैत् सप्तभिः *devān upa prait saptabhiḥ* (X.72.8).

⁷ परा मार्तण्डम् आस्यत् *parā mārtaṇḍam āsyat* (X.72.8).

⁸ नासद् आसीन् नो सद आसीत् *nāsad āsīn no sad āsīt* (X.129.1).

⁹ न मृत्युर् आसीद् अमृतं न *na mṛtyur āsīt amṛtaṁ na* (X.129.2).

¹⁰ नासीद् रजो नो व्योमा परो यत् *nāsīt rajo no vyomā paro yat* (X.129.1).

¹¹ न रात्र्या अह आसीत् *na rātryā aha āsīt* (X.129.2).

¹² अहन्न अहिं पर्वते शिञ्जियानं *ahann ahiṁ parvate śiñjiyānaṁ* (I.32.2).

¹³ I.32.1; I.57.6; IV.21.8; V.32.1; VI.30.5; VIII.64.5 и др.

прикрепляет его ко дну и делает устойчивым: по данным РВ, он укрепляет колеблющуюся землю¹ и пространства² и успокаивает качающиеся скалы³, стабилизирует дрожащие горы и долины⁴. Как полагает Ф.Б.Я.Кёйпер, результат этого процесса описывается в сообщениях памятника о том, что горы усаживаются как сажающиеся на трапезу⁵ и что даже убегающая скала останавливается⁶ и садится⁷, а земля равномерно распространяется⁸. По мнению толкователя, мировая гора становится космическим центром земли и удерживает её на месте.

Этими действиями Индра создаёт дуальный космос: в источнике говорится о том, что данный персонаж уничтожает силы сопротивления и своим величием разжимает две половины вселенной⁹ или раздвигает их в разные стороны¹⁰, распространяет обширную землю¹¹, шире измеряет промежуточное (воздушное) пространство¹², высоко устанавливает широкое небо¹³ и поддерживает его¹⁴, проталкивает небо и землю¹⁵ и укрепляет их подалеже друг от друга¹⁶. При этом сам Индра функционирует как мировое дерево или космический столб или ось мира, соединяющая два только что возникших полюса Вселенной подобно

¹ पृथिवी व्यथमानाम् अदृढद् *prthivīm vyathamānām adṛṇhad* (II.12.2).

² दृढ्हानि रजसि *dṛḥāni rajāsī* (VI.30.3).

³ पर्वतान् प्रकुपितान् अरम्णात् *parvatān prakupitān aramṇāt* (II.12.2).

⁴ गिरिन् अजान् रेजमानान् आधारयद् *gīrīn ajān rejamānān adhārayad* (X.44.8).

⁵ नि पर्वता अबसदो न सेदुस् *ni parvatā admasado na sedus* (VI.30.3).

⁶ आरस्त पर्वतश् चित् सरिष्यन् *āramsta parvataḥ cit sarīṣyan* (II.11.7).

⁷ नि पर्वतः साद्य *ni parvataḥ sādy* (II.11.8).

⁸ वि समना भूमिर् अप्रथिष्व् *vi samana bhūmir aprathiṣṭh* (II.11.7).

⁹ वि बाधिष्ट स्य रोदसी महित्वेन्द्रो वृत्राप्यप्रती जघन्वान् *vi bādhiṣṭa sya rodasī mahitvendro vṛtrāpyapratī jaghnavān* (VII.23.3).

¹⁰ विभरा रदसी उभे *vibharā rodasī ubhe* или *वि बाक्चे रोदसी vi bābadhe rodasī* (V.31.6; VI.29.5).

¹¹ पप्राथ क्षां व्युवीम् *paprātha kṣām vyuvīm* (VI.17.7).

¹² अन्तरिक्षं विममे वरीयो *antarikṣam vimame varīyo* (II.12.2).

¹³ द्यां अष्टवो स्तभायः *dyām ṛṣvo stabhāyaḥ* и *अस्तभान् नाकं पृथुम् astabhnān nākaṁ prthum* (VI.17.7; X.113.4).

¹⁴ द्याम् अस्तभ्रात् *dyām astabhnāt* (II.12.2).

¹⁵ वरीयो द्यावापृथिवी अबाधत *varīyo dyāvāprthivī abādhatta* (X.113.5).

¹⁶ आद् रोदसी वितरं वि ष्कभायत् *ād rodasī vitarāṁ vi śkabhāyat* или *विष्वक् तस्तम्भ पृथिवीम् उत द्याम् viṣvak tastambha prthivīm uta dyām* (V.29.4; X.89.4).

колёсам колесницы¹.

Израсколотого первохолма Индра выпускает жизнь в форме воды, вытекающей четырьмя потоками в разные направления (если мы правильно понимаем Ф.Б.Я.Кёйпера, он видит здесь указание на исходящие из мирового центра четыре стороны света)², и огня и света солнца, утренней зари и неба³.

Мы не можем согласиться с тем, что голландский исследователь действительно реконструирует излагаемый РВ космогонический миф: скорее, он использует отдельные фрагменты нескольких содержащихся в памятнике гимнов о творении и упоминаемых в нём мифологических сюжетов и, употребляя выражение самого Ф.Б.Я.Кёйпера, посредством “комбинации различных фактов”⁴ выдаёт их за доказательства правильности выстраиваемой им системы интерпретации содержания источника. Символический анализ доводится только до того предела, который достаточен учёному для проведения его концепции. Кроме того, ниже мы продемонстрируем, что в процессе экзегезы он не только опирается на некорректный – т.е. узкий и весьма избирательный – контекстуальный анализ интерпретируемых сообщений, но и даже при осведомлённости о наличии прямо противоречащих его построениям сведений в древнейших ведических гимнах отказывается от их учёта и рассмотрения.

Прежде всего, это относится к систематическому игнорированию свидетельств РВ об излагаемом ею своеобразном мировоззренческом учении её создателей и составителей – учении о Психокосме. Так, они действительно полагают, что изначально всё представляло собою поток или пучину⁵, но это море Не–сознания или Бессознательного (अप्रकृतं *apraketam*).⁶ Обоснованность именно такого понимания данного выражения подтверждается следующими фактами. Океан в

¹ यो अक्षेणेव चक्रिया शचीभिर् विश्वकृ तस्तम्म पृथिवीम् उत याम् *yo akṣeṇeva cakriyā ṣacībhir viṣvāk tastambha pṛthivīm uta dyām* (X.89.4).

² उपह्वरे यद् उपरा अपिन्वन् नद्यश् चतस्रः *upahvare yad uparā apinvaṇ nadyaṣ catasrah* (I.62.6).

³ सूर्यं जनयन् द्यां उपासतं *sūryam janayan dyām uśāsatam* (I.32.4).

⁴ См. [Kuiper 1983.2:108].

⁵ अग्रे सलिलं सर्वमाहूतं *agre salilam sarvam ā idam*.

⁶ См. [SriAurobindo 1989.2:217 and 484] и [SriAurobindo 1993:101].

рассматриваемом источнике символизирует содержимое духовного сердца человека (हृद्यात् समुद्राच्च *hṛdyāt samudhrāc*) (IV.58.5) и волны его текут внутри этого сердца и разума¹ как воды сознания (चित्तिर् अपां *cittir apān*) (I.67.10) и потоки ментальных энергий (मनोर आपः *manor āpah*) (I.32.8). Кроме этого океана сияющего сознания² или сверкающего океана 100 сил гностической Воли-Истины³ древнейшие ведические поэты описывают и второй окутанный тьмою океан⁴ Бессознательного (तमो अवयुनं *tamo avayunam*) (VI.21.3).⁵

Ф.Б.Я.Кёйпер утверждает, что, по данным РВ, в изначальном недифференцированном мире вод не было тьмы⁶, но это прямо противоречит сообщениям памятника: существовали именно поглощённый в многослойный мрак Не-знания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*) океан Бессознательного⁷. Причём в другом месте учёный сам цитирует этот отрывок и говорит о том, что изначальный мир представлял собою тьму.⁸ Как поясняет толкователь свою позицию по этому вопросу, что хотя “поэты иногда говорят о темноте в начальном состоянии, но это явная попытка выразить невыразимое словами”.⁹ Мы не можем согласиться с подобной оценкой экспрессивных способностей творцов древнейшей ведической поэзии и расцениваем вышеизложенные рассуждения Ф.Б.Я.Кёйпера как ещё одно свидетельство сознательного игнорирования им анализируемых данных в стремлении подменить излагаемые РВ варианты мифа о творении своей собственной теорией космогонического содержания источника.

Составители памятника действительно рассказывают о том, что изначальные воды порождают зародыш всего (विश्वम् गर्भं *viśvam garbhān*)

¹ अन्तर हृदा मनसा । एते अर्चन्त्य उम्यो *antar hṛdā manasā / ete arśanty ūrmayo* (IV.58.6).

² केतुर् अर्णवः सूर्यश्च *ketur arṇavaḥ sūryasya* (VII.63.2).

³ इन्द्र वसुतो अर्णवम् *indran vāsuto arṇavam* (I.51.1), शतक्रतुम् अर्णवं *śatakratum arṇavam* (III.51.2).

⁴ तमसा परिवृतं अर्णवम् *tamasā parivṛtaṁ arṇavam* (II.23.18).

⁵ См. также [Семененко 2002.2:108 и 112-113] и [Семененко 2003:90 и 209-210].

⁶ См. [Kuiper 1975:108].

⁷ तम आसीत्, तमसा गूढम् अग्रे अप्रकृतं सलिलं सर्वमावृद्धं *tama āsīt tamasā gūḍam agre apraketam salilam sarvam ā idam* (X.129.3).

⁸ См. [Kuiper 1983.2:131].

⁹ См. [Kuiper 1975:108].

или изначальный (गर्भप्रथमं *garbham prathamam*) или золотой зародыш (हिरण्यगर्भः *hiranyagarbhaḥ*), но в отличие от Ф.Б.Я.Кёйпера они говорят не о сгущении в комок грязи, а о том, что в океане Бессознательного (अप्रवेष्टं सलिलं *apraṣṭam salilam*) не существует ничего кроме дышащего по своей природе без колебания воздуха Того Единого¹ и Это Единое становится существующим в пустоте благодаря силе жара²; и в другом стихе они также указывают, что великие воды вместе с зародышем всего порождают Огонь³ или Пламя Истины-Сознания Воли Бога (अग्निं कृतचित् *agnikṛatu ṛtaciḥ*) (I.77.3; IV.3.4; V.3.9; VI.9.5). Голландский исследователь прекрасно осведомлён об этих фактах⁴, но он их совершенно не учитывает в своей реконструкции космогонии РВ.

Авторы памятника рассматривают рождающийся в начале золотой зародыш (हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे *hiranyagarbhaḥ samavartatāgre*) как единственного Господина Сущего⁵ и охватывающего все существа Господина Творений⁶, называют Его Светом Единого надо (всеми) Светоносными⁷; более того, они утверждают, что именно Он является создателем земли⁸ и творцом неба⁹ и родителем тех самых великих сверкающих вод¹⁰, из которых они Его производят как появляющийся в начале становления мира золотой зародыш (हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे *hiranyagarbhaḥ samavartatāgre*) вселенной¹¹. Как и в выше рассмотренных случаях, Ф.Б.Я.Кёйпер не может не знать о, как он это формулирует,

¹ आनीद् अवातं स्वधया तद् एकं । तस्माद् धान्यन् न परः किं चनास *ānīd avātam svadhayā tad ekaṁ / tasmād dhānyan na paraḥ kiṁ canāsa* (X.129.2).

² तुष्टेनाग्नौ अपिहितं यद् आसीत् तपसस् तन् महिनाजायतैकम् *tucṣṭyena ābhv apihitam yad āsit tapasas tan mahinājāyataikam* (X.129.3).

³ आपो बृहतीर विश्वम् गर्भं दधाना जनयन्तीर अग्निम् *āpo bṛhatīr viśvam garbham dadhānā janayantīr agnim* (X.121.7).

⁴ См. [Kuiper 1983.2:98, 104 and 131].

⁵ भूतस्य पतिर एक आसीत् *bhūtasya patir eka āsit* (X.121.1).

⁶ प्रजापते न त्वदेतान्यन्यो विश्वा जातानि परि तावभूत् *prajāpate na tvadetānyanyo viśvā jātāni pari tāvabhūva* (X.121.10).

⁷ देवेष्वधि देव एक आसीत् *deveṣvadhī deva eka āsit* (X.121.8).

⁸ जनिता यः पृथिव्या *janitā yaḥ pṛthivyā* (X.121.9).

⁹ यो दिवं जजान *yo divam jajāna* (X.121.9).

¹⁰ यत्र आपश्च चन्द्रा बृहतीर जजान *yaṣca āpaḥ candrā bṛhatīr jajāna* (X.121.9).

¹¹ आपो बृहतीर विश्वम् गर्भं दधाना *āpo bṛhatīr viśvam garbham dadhānā*.

наличии в РВ “вариантной версии, согласно которой [в изначальных водах] плавал высший бог, Мировой Отец, но присутствие или отсутствие этого божества имеет только второстепенное значение. Изначальный мир сам по себе был священным, и для процесса творения, которое должно было состояться, не было необходимости в творце”.¹ В другой своей работе учёный при изложении разработанного им варианта древнейшей ведической космогонии находит много “неясного в отношении мифологического персонажа, который “родился как единственный Владыка всего, что существует”, и поддерживает небо и землю.”² То. мы в очередной раз наблюдаем у Ф.Б.Я.Кёйпера стремление подменить извлечение объективного значения текста (экзегезис) изобретением его вымышленного смысла (эйзегезисом) при систематическом игнорировании или искажении используемых в процессе истолкования данных.

Авторы памятника указывают, что знание о возникновении мира или о связи Сущего с Не–Сущим добывается вдохновенными поэтами посредством интроспективного поиска разумом в духовном сердце³. Оно уподобляется океану (हृद्यात् समुद्राच्च *hṛdyāt samudrāc*) и связывает человека как микрокосм и Вселенную как макрокосм в единое целое – Психокосм. Глубоко внутри океанического духовного сердца пребывающие в состоянии экстатического вдохновения умудрённые гимнотворцы обнаруживают посредством ментального сосредоточения на следах Его лучей⁴ и видят шевелящегося внутри них и во всех существах и скрытого потоками Своих энергий Господина этого мира⁵. Познание индивидуальной души в РВ

¹ См. [Kuiper 1975:108].

² См. [Kuiper 1983.2:100].

³ सतो बन्धुम् असति निर् अविन्दन् हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा *sato bandhum asati nir avindan hṛdi pratiṣyā kavayo manīṣā* (X.129.4).

⁴ हृदा पश्यन्ति मनसा विपश्चितः । समुद्रे अन्तः कवयो वि चक्षते मरीचीनाम्पदमिच्छन्ति वेधसः *hṛdā paśyanti manasā vipaścitaḥ / samudre antaḥ kavayo vi cakṣate marīcīnāmpadamichanti vedhasaḥ* (X.177.1).

⁵ अपश्यन् गोपामनिपद्यमानमा च परा च पथिभिश्च चरन्तम् । स सद्भीचीः स विष्टूचीर वसान आ वरीवर्ति भुवनेष्व् अन्तः *apaśyaṁ gopāmanipadyamānamā ca parā ca pathibhiḥ carantam / sa sadbhīcīḥ sa viṣṭūcīr vasaṇa ā varīvarti bhuvaneṣv antaḥ* (I.164.31 и X.177.3).

идентично познанию всеобщей души именно потому, что древнейшая ведическая космогония излагается в терминах психологии – Вселенная не только возникает из тьмы океана Бессознательного¹, но и пребывающий в нём в виде золотого зародыша Господь (विश्वम् गर्भं *viṣvam garbham*, गर्भं प्रथमं *garbham prathamam*, हिरण्यगर्भः *hiranyagarbhaḥ*) начинает творить мир через возникающее в Нём желание и осуществляющий его волевой или ментальный импульс². Ф.Б.Я.Кёйпер упоминает последний стих, но никаких выводов в направлении уточнения своей космогонической теории и приведения её в большее соответствие с анализируемой информацией ни из него, ни из других (и в т.ч. упомянутых нами выше) сообщений памятника не делает – он лишь констатирует и без того понятный факт, что речь здесь идёт о мистическом видении космогонии через интроспекцию и медитацию.³ Позиция голландского учёного и его отношение к интерпретируемым данным при разрешении этой и других герменевтических ситуаций не может не вызывать у всякого непредвзятого исследователя по меньшей мере удивление.

По утверждению герменевта, та стадия реконструируемого им древнейшего ведического космогонического мифа, на которой поднявшаяся на поверхность изначальных вод мировая гора плавает по ним, описывается сообщениями РВ о том, что Индра укрепляет колеблющуюся землю⁴ и пространства⁵ и успокаивает качающиеся скалы⁶, стабилизирует дрожащие горы и долины⁷. Однако нигде в источнике прямо не говорится о плавающем по космическим водам первохолме, но зато в нём часто указывается, что именно рождение и деятельность Индры, а вовсе не водянистая аморфная опора, являются причиной нестабильности и колебания – так, из-за страха перед его

¹ तम आसीत् तमसा गूळम् अग्रे अप्रकृतं सलिलं सर्वमाहूदं *tama āsit tamasā gūḷam agre apraketam salilam sarvām ā idam*, तमो अवकुनं *tamo avakunam*.

² कामसु तद् अग्रे सम अवर्ततापि मनसो रेतः प्रथमं यद् आसीत् *kāmas tad agre sam avartatādhi manaso retah prathamam yad āsit* (X.129.4).

³ См. [Kuiper 1983.2:131-132].

⁴ पृथिवीं व्यथमानाम् अदृष्ट्वा *prthivīm vyathamānam adṛṣṭvā*.

⁵ दृष्ट्वानि रजसि *dṛṣṭvāni rajasi*.

⁶ पर्वतान् प्रकुपितान् अरुणात् *parvatān prakupitān aruṇāt*.

⁷ गिरीन् अत्रान् रेजमानान् अधारयद् *girīn ajrān rejamānān adhārayad*.

рождением дрожат твёрдые горы вместе с небом и землёю¹; при рождении он заставляет трястись от страха как былинки даже твёрдые скалы²; от всплшки при его появлении содрогается небо³, земля дрожит из-за боязни его гнева⁴, шатаются прочные горы⁵ и расступаются пустыни⁶; при рождении неистовством он заставляет трястись небо и землю⁷ и они дрожат⁸ вместе со всеми плотинами и многочисленными потоками⁹; своей яростью сотрясает обе половины вселенной¹⁰ и в одиночку – землю¹¹; в страхе перед ним начинают содрогаться все – даже непоколебимые – земные просторы¹²; от ужаса перед ним трясутся вместе с небом и землёю все миры¹³.

Поэтому мы не можем вслед за Ф.Б.Я.Кёйпером интерпретировать сообщения памятника о том, что горы усаживаются как садящиеся на трапезу¹⁴ и даже убегающая скала останавливается¹⁵ и садится¹⁶, как описание прибивания Индрою первохолма ко дну мировых вод и придания тем самым опоры растущей земле. Неустойчивое положение горы до этого объясняется древнейшими ведическими поэтами не тем, что она плавала по изначальным водам, а тем, что после сталкивания с неё Вритры Индра

¹ अस्मेद् उ भिया गिरयश् च दृल्ला द्यावा च भूमा जनुषस् तुजेते *asyed u bhiyā girayaś ca dr̥lhā dyāvā ca bhūmā januśas tujete* (I.61.14).

² त्वं इन्द्र जज्ञानः । यद् ध ते गिरयश् चिद् भिया दृल्लासः किरणा नैनन् *tvam indra jajñānaḥ / yad dha te girayaś cid bhiyā dr̥lhāsaḥ kiraṇā naijan* (I.63.1).

³ तव त्विषो जनिमन् रजत द्यौ *tava tviṣo janiman rejata dyau* (IV.17.2).

⁴ रजद् भूमिर् भियसा स्वस्य मन्योः *rejad bhūmir bhiyasā svasya manyoḥ* (IV.17.2).

⁵ ऋघायन्त सुन्वः पर्वतास *ṛghāyanta subhvaḥ parvatāsa* (IV.17.2).

⁶ अर्दन् धन्वानि *ārdan dhanvāni* (IV.17.2).

⁷ जायमानो द्याम् अमेन रजयत् प्र भूम *jāyamāno dyām amena rejayat pra bhūma* (IV.22.3).

⁸ द्यौर जनिमन् रजत क्षाः *dyaur janiman rejata kṣāḥ* (IV.22.4).

⁹ विश्वा रोधांसि प्रवतश् च पूर्वैर् *viṣvā rodhānsi pravataś ca pūrvīr* (IV.22.4).

¹⁰ यस्य शुष्माद् रोदसी अभ्यसेता *yasya ṣuṣmād rodasi abhyasetā* (II.12.1).

¹¹ य एक इच् च्यावयति प्र भूमा *ya eka ic cyāvaṇyati pra bhūmā* (IV.17.5; см. также X.147.1).

¹² त्वद् भियेन्द्र पार्थिवानि विश्वा अच्युता चिच् च्यावयन्ते रजांसि *tvad bhiyendra pārthivāni viṣvā acyutā cit cyāvaṇyante rajānsi* (VI.31.2).

¹³ त्वद् विश्वानि भुवनानि द्यावा रेजेते पृथिवी च भीषा *tvad viṣvāni bhuvanāni dyāvā rejete pṛthivī ca bhīṣa* (VIII.97.14).

¹⁴ नि पर्वता अद्वासदो न सेदुस् *ni parvatā admasado na sedus*.

¹⁵ आरंस्त पर्वतश् चित् सरिष्यन् *āraṁsta parvataś cit sariṣyan*.

¹⁶ नि पर्वतः साच् *ni parvataḥ sādy*.

заставил дрожать обе половины вселенной¹, сделал саму скалу мягкой², мощно сотряс основание земли таким образом что она пришла в движение как вода от ветра³ и горы сразу двинулись⁴ и раскрыли свой плод⁵.

По словам голландского учёного, космогоническая деятельность Индры по созданию дуального космоса описывается стихами РВ о том, как он своим величием разжимает две половины вселенной⁶ или раздвигает их в разные стороны⁷, распространяет обширную землю⁸, шире измеряет промежуточное (воздушное) пространство⁹, высоко устанавливает широкое небо¹⁰ и поддерживает его¹¹, проталкивает небо и землю¹² и укрепляет их подалеже друг от друга¹³. Однако авторы памятника указывают, что данные процессы происходят в результате того, что Индра сам вырастает за один день и распространяется среди двух миров¹⁴, заполняет собою их¹⁵ и промежуточное пространство между ними¹⁶ — именно от этого они раздвигаются¹⁷. Кроме того, источник содержит и указания совершенно противоположного характера — о том, что Индра сводит вместе обе половины вселенной¹⁸ и свёртывает их как

¹ इन्द्रो वृत्रम् अस्फुरन् निः । अरेजेतां रोदसी *indro vṛtram asphuran niḥ / arejetām rodasi* (II.11.9).

² अश्रथायो अद्रिं *aśrathāyo adriṁ* (X.112.8).

³ अक्षोदयच् छवसा क्षाम बुध्नं वारं ण वातस् *akṣodayac chavasā kṣāma budhnam vār ṇa vātas* (IV.19.4).

⁴ प्र ययुः साकम् अद्रयः *pra yayuḥ sākam adrayaḥ* (IV.19.5).

⁵ अभि प्र दद्रुर् गर्भं *abhi pra dadrur garbham* (IV.19.5).

⁶ वि बाधिष्ट स्य रोदसी महित्वेन्द्रो *vi bādhiṣṭa sya rodasi mahitvendro*.

⁷ विभरा रदसी उभे *vibharā rodasī ubhe* или वि बाधये रोदसी *vi bābadhe rodasī*.

⁸ पप्राथ क्षां व्युचीम् *paprātha kṣām vyurvim*.

⁹ अन्तरिक्षं विममे वरीयो *antarikṣam vimame varīyo*.

¹⁰ द्यां ऋष्वो स्तमायः *dyām ṛṣvo stabhāyaḥ* и अस्तभान् नाकं पृथुम् *astabhnān nākaṁ prthum*.

¹¹ द्याम् अस्तभान् *dyām astabhnāt*.

¹² वरीयो द्यावापृथिवी अबाधत *varīyo dyāvāprthivī abādhata*.

¹³ आद रोदसी वितरं वि ष्कभायत् *ād rodasī vitaram vi śkabhāyat* или विष्क् तस्तम्भं पृथिवीम् उत द्याम् *viśvak tastambha prthivīm uta dyām*.

¹⁴ सद्यो वृधं विन्ध्वं रोदस्योः *sadyo vṛdham vibhvaṁ rodasyoḥ* (III.31.13).

¹⁵ एको द्वे इन्द्र आ पप्रौ पृथिवीम् उत द्याम् *eko dve indra ā paprau prthivīm uta dyām* (III.30.11; см. также I.81.5; III.34.1; IV.18.5).

¹⁶ रोदसी अपृणद् अन्तरिक्षम् *rodasī aprṇad antarikṣam* (II.15.2).

¹⁷ इन्द्र यस्य महा विवबाधे रोचना वि ज्मो अन्तान् । आ चः पप्रौ वरोभिः *indram yasya mahā vibabādhe rocanā vi jmo antān / ā yaḥ paprau varobhiḥ* (X.89.1).

¹⁸ तव प्रणीतिन्द्र सं यन् रोदसी निनेथ *tava prāṇitindra saṁ yan rodasī ninetha* (VII.28.3).

их как шкуру¹.

С точки зрения его глубочайшей сущности имя Индры является всего лишь одним из именовании Единого Сияющего Сущего² и в этом аспекте тождественно великому тайному имени Всеобщего Творца и Света³, которым Он создал всё, что было и что будет⁴ и породил небо и землю⁵.

Но перед убийством Вритры и во время него они уже существуют – так, они сотрясаются (I.61.14; IV.17.2; IV.22.3 и 4) и ревут при рождении Индры⁶, охотно подчиняются ему⁷, выбирают его во время убийства⁸ и восторгаются им при усыплении Вритры⁹.

Более того, несмотря на утверждение Ф.Б.Я.Кёйпера о том, что Индра появляется неизвестно откуда из-за пределов недифференцированного мира Хаоса, РВ называет его матерью мощную (मातरम् शवसी *mātarām śavasi*) (VIII.77.1-2) Силу Света (देवी *devī*) (X.134.1, 2, 3, 4, 5 и 6), а отцом – именно небо¹⁰. Т.о. в мифологическом сюжете об убийстве Вритры, который рассматривается толкователем как миф о творении, Индра выступает не в роли создателя дуалистического Космоса, напротив, он сам создаётся молитвами Светоносных¹¹ в высшем небе¹² для того, чтобы обнаружить уже существующие, но скрытые небо и землю¹³, проникнуть в них¹⁴, пронизать их

¹ उभे समवर्तयत् इन्द्रश्च चर्मेव रोदसी *ubhe samavartayat indraś carmeva rodasi* (VIII.6.5).

² इन्द्रं आहुरथो दिव्यः । एकं सद्विप्रा *indram āhuratho divyaḥ / ekam sad viprā* (I.164.46).

³ त्वम् इन्द्र विश्वकर्मा विश्वदेवो *tvam indra viśvakarmā viśvadevo* (VIII.98.2).

⁴ महत् तन् नाम गुह्यं येन भूतं जनयो येन भव्यम् *mahat tan nāma guhyam yena bhūtam janayo yena bhavyam* (X.55.2).

⁵ जनिता दिवो जनिता पृथिव्याः *janitā divo janitā pṛthivyāḥ* (VIII.36.4).

⁶ जायमाने द्यावः क्षामो अनोनवुः *jāyamāne dyāvah kṣāmo anonavuh* (VIII.70.4).

⁷ अन्विन्द्र रोदसी वावशाने अजिहत जायमानम् *anvindram rodasi vāvāṣāne ajihata jāyamānam* (X.89.13).

⁸ उभे रोदसी निर एकम् इदं वृणते वृत्रहत्ये *ubhe rodasi nir ekam id vṛṇate vṛtrahatyē* (IV.19.1).

⁹ द्यावाक्षामा मदताम् इन्द्र कर्मन् । त्वं वृत्रम् सिञ्चयो *dyāvākṣāmā madatām indra karmān / tvam vṛtram śiñcayo* (I.121.11).

¹⁰ ते जनिता मन्यत द्यौर इन्द्रस्य कर्ता *te janitā manyata dyaur indrasya kartā* (IV.17.4).

¹¹ तं त्वा स्तोमेभिर् देवं देवा अजन्तम् *taṁ tvā stomebhir devam devā ajanan* (II.13.5; см. также X.48.11).

¹² जात इन्द्र परमे व्योमन् *jāta indra parame vyoman* (III.32.10).

¹³ गूल्हे द्यावापृथिवी अन्वविन्दो *gūlḥe dyāvāpṛthivī anvavindo* (VIII.96.16).

¹⁴ द्यावापृथिवी आविवेश *dyāvāpṛthivī aviveś* (III.32.10).

собой¹ и убить змея², который охватывает³ и угнетает оба мира⁴. При этом Индра выбивает Вритру из земли и неба⁵ и выдувает его из промежуточной области⁶. То. в данном мифе речь идёт не о творении, а об освобождении пространства посредством уничтожения занимающей его и препятствующей его росту силы сопротивления⁷.

В РВ неоднократно говорится о том, что Индра породил Сурью и зарю или восходы, а также сияющий мир, небо, дорогу и огонь⁸. Однако эти сообщения надо понимать фигурально, поскольку авторы памятника уточняют, что Индра находит уже существующий свет в непроглядной тьме⁹ или вместе с помощниками отыскивает уже имеющееся великое сияние во мраке¹⁰ или гимнами обнаруживает сияющий мир¹¹. Упоминаемая здесь тьма окружает Вритру¹². Индра в одном из своих аспектов сам несколько раз отождествляется с Сурьей (IV.26.1; IV.31.14-15; VIII.93.4), а также именуется мощно— (तुविद्युन्न *tuvidyumnna*, तुविद्युन्नस्य *tuvidyumnasya*) (VI.18.11 и 12) и много—сверкающим (परुरुचो *pururuco*) (X.104.5), ярким и самым блестящим (चित्र चेतिष्ठ *citra cetiṣṭha*) (VIII.46.20) обладателем огромного сияния (बृहद्भानो *bṛhadbhāno*) (VIII.89.2). Само его имя создано как Свет¹³, который известен древнейшим ведическим поэтам в двух ипостасях — находящемся в них на земле и пребывающем в небе и являющемся высшей сущностью Индры сиянии

¹ व्यानाशी रोदसी *vyānaśī rodasī* (III.49.3).

² अहन् अहि *ahan abhi* (III.32.11).

³ य इमे रोदसी मही समीची समजग्रभीत *ya ime rodasī mahī samīcī samajagrabbhīt* (VIII.6.17).

⁴ कृत्य बद्धधानस्य रोदसी *vrtrasya badbadhānasya rodasī* (I.52.10; см. также II.11.5).

⁵ निरिन्द्र भूम्या अधि वृत्रं जघान्य निर्दिंवः *nirindra bhūmyā adhi vrtram jaghantha nirdivah* (I.80.4).

⁶ निरन्तरिक्षादधमो अहि *nirantarikṣādadhmo abhi* (VIII.3.20).

⁷ आर्दयद् वृत्रम् अकृणोद् लोकं *ārdadayad vrtram akṛṇodu lokam* (X.104.10).

⁸ सूर्यं उपसं जजान *sūryam uśasam jajāna*, अजनयत् सूर्यं *ajanayat sūryam*, उपसः स्वर जनत् *uśasah svar janat*, अजनद् सूर्यम् उपसं गातुम् *ajanad sūryam uśasam gātum agnim*, जजान सूर्यम् उपसं *jajāna sūryam uśasam*, जनिता सूर्यस्य *janitā sūryasya*, सूर्यं जनयन् धाम् उपसम् *sūryam janayan dhām uśasam* (II.12.7; II.19.3; II.21.4; III.31.15; III.32.8; III.49.4; см. также III.44.2; VI.17.5; VIII.98.2).

⁹ सो अन्ये तमसि ज्योतिर विदन् *so andhe tamasi jyotir vidan* (I.100.8).

¹⁰ महि ज्योतिस् तमसो निरजानन् *mahi jyotis tamaso nirajānan* (III.31.4).

¹¹ स्वर वेदि अर्कैः *svaṛ vedi arkaiḥ* (IV.16.4).

¹² वृत्रं तमसा परीवृतम् *vrtram tamasā parivṛtam* (X.113.6).

¹³ नामेन्द्रियं ज्योतिरकारि *nāmendriyam jyotirakāri* (I.57.3).

сознания¹.

Т.о. в мифе об убийстве Вритры Индра не создаёт Сурью в буквальном смысле слова, он лишь раскрывает своим сиянием сгустившийся мрак² и посредством уничтожения змея делает видимой эту нижнюю сияющую область (उपरस्य स्वर *uparasya svar*) (V.44.2) и поднимает её светило³. То же самое можно сказать и относительно зорь – Индра не создаёт их, а сам рождается вместе с ними⁴ и порождает сознание (केतु *ketum*) в Бессознательном (अकेतवे *aketave*)⁵: они либо сами узнают его и выходят ему навстречу⁶, либо он побуждает выйти их наружу⁷. В результате Индра как загорающаяся заря заполняет своим блеском обе половины мироздания⁸ и разгоняет светом покрывавшую их тьму⁹.

Контекстуальный и лексико-синтаксический анализ текста РВ позволяет сделать следующие выводы. Её авторы рассматривают мир как Психокосм, который возникает в океане Тьмы Бессознательного (अप्रकेतं *apraketam salilam*, तमसा परिवृतं अर्णवम् *tamasā parivṛtaṁ arṇavam*) из взаимно порождающих друг друга Сознания Бога и Его уподобляемых водным потокам и солнечным лучам Сил (चित्ति अपां *cittir apāṁ*, मनोर् आपः *manor āpaḥ*, केतुर् अर्णवः सूर्यस्य *ketur arṇavaḥ sūryasya*). Господь творит Своей Любовью (कामस् *kāmas*) и Идеей (मनसो रेतः *manaso retah*). Излагаемый изучаемым памятником миф о творении не содержит каких-либо сведений как по поводу воссоздаваемой Ф.Б.Я.Кёйпером т.н. первой стадии

¹ तत् त इन्द्रियं परमं पराचैरधारयन्त कवयः पुरेदं । क्षमेदमन्यद् दिव्यन्यदस्य समी पृच्यते समनेव केतुः *tat ta indriyaṁ paramaṁ parācāiradhārayanta kavayaḥ puredam / kṣamedamanyad divyanyadasya samī prcyate samaneva ketuḥ* (I.103.1).

² वि ज्योतिषा संववृत्तत् तमो अवः *vi jyotiṣā sanvavṛtvaṁ tamo avaḥ* (V.31.3).

³ वृत्रं यद् इन्द्र शवसावधीर अहिम् आदित् सूर्यं दिव्यारोहयो दृशे *vṛtram yad indra śavasāvadhīr ahim ādit sūryaṁ divyārohaḥyo dṛṣe* (I.51.4; см. также I.7.3; I.52.8; II.11.18).

⁴ समुषद्भिर् अजायथाः *samuṣadbhir ajāyathāḥ* (I.6.3).

⁵ केतुं कृवच्च अकेतवे *ketum kṛvann aketave* (I.6.3).

⁶ तं जानतीः प्रत्युदायच्च उपासः *taṁ jānatīḥ pratyudāyann uśasaḥ* (III.31.4).

⁷ उदाज उसा *udāja usā* (X.138.2).

⁸ उभे इन्द्र रोदसी आपप्रायोषा इव *ubhe indra rodasī āpaprāthoṣā iva* (X.134.1).

⁹ आद् रोदसी ज्योतिषा आतनोत् सीव्यन् तमांसि हुधिता समव्ययत् *ād rodasī jyotiṣā ātanot sīvyann tamānsi dudhitā samavyayāt* (II.17.4).

космогонии¹ — т.е. относительно зарождения мировой горы или космического первохолма в изначальных водах в виде комка грязи, его последующего всплытия и плавания на поверхности первичного океана, — так и по поводу его последующего прибывания во время т.н. вторичного творения² в качестве оси и опоры рождающегося мира ко дну вод. Между данными древнейших ведических гимнов, с одной стороны, и реконструкциями голландского толкователя — с другой, наблюдаются серьёзные несовпадения.

Мифы об убийстве Вритры и Вала, вопреки утверждению Ф.Б.Я.Кёйпера, не являются космогоническими, поскольку описывают не создание, а лишь обнаружение и освобождение уже существующих земли и неба (द्याвупृथिवी *dyāvāpṛthivī*), солнца (सूर्य *sūrya*), зари (उषस् *uśas*), огня (अग्नि *agni*) и вод (आपः *āpah*) от угнетающего и скрывающего их Сопротивления Тьмы (वृत्रं तमसा परिवृतम् *vṛtram tamasā parivṛtam*) Незнания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*). Референтом рассматриваемых мифологических сообщений выступают процессы психологической жизни человека, уподобляемого как микрокосм всему Психокосму, и речь идёт не космогонии, а о психогонии или сознательном рождении человеческой души. Все элементы мифологических сюжетов о борьбе Индры с Вритрой (Препятствием, Сопротивлением) и Валою (Сковывающим, Замыкателем) имеют в РВ символический психологический смысл: Индра — это мореподобный светоносный Гносис (इन्द्रं वस्वो अर्णवम् *indram vasvo arṇavam*, शतक्रतुम् अर्णवं *śatakratum arṇavam*); Вритра и Вала — персонификации противостоящей ему Тьмы Бессознательного (तमो अवयुनं *tamo avayunam*), которое своим мраком сдерживает как гора воды³ или потоки Света Сознания и разума в океане духовного сердца⁴; зажигаемый порождаемой

¹ См. [Kuiper 1979:10] и [Kuiper 1983.2:97-99].

² См. [Kuiper 1975:109], [Kuiper 1979:10], [Kuiper 1983.2:97 and 103-104] и [Kuiper 1983.5:241-242].

³ अपाम् अतिष्ठद् धरुणद्धरं तमो । अन्तरं वृत्रस्य जठरेषु पर्वतः *apām atiṣṭhad dharuṇaḥvaram tamo / antar vṛtrasya jathareṣu parvataḥ* (I.54.10).

⁴ चित्तिर अपां *cittir apām*, मनोर आपः *manor āpah*, हृद्यात् समुद्रात् *hṛdyāt samudrāt*, अन्तरं हृदा मनसा । एते अर्षन्त्य् उर्मयो *antar hṛdā manasā / ete arṣanty ūrmayo*, हृदयं ज्योतिर *hṛdaya jyotir* (посл. см. VI.9.6).

Истиной песней Сурья¹ — обнаруживаемый человеком в результате его духовного рождения и исходящий от высшего Отца сияющий Ум Истины²; Ушас — воспламеняемый гимнами и мыслями вдохновенных восход этого гностического солнца³, от которого мистики рождаются как пылающие Сыновья Сияния⁴ и разбивают наполненную сокровищами скалу⁵; Агни — Пламенная Воля Света⁶. Гносис для преодоления сопротивления Бессознательного производит мощное Вдохновение⁷ и Оно же охватывает поэта и приводит к его духовному рождению⁸ и обретению им части Гносиса⁹. Что касается неба и земли, то они символизируют порождаемые, образываемые и распространяемые Пламенем Воли Бога¹⁰ и увеличиваемые Его Сознанием-Истиной¹¹ слои ментального и телесного сознания¹² микро- и макроскопического уровней Психокосма.

Относительно наполняемых Индрою после убийства Вритры четырёх рек в низине¹³ необходимо отметить, что их число варьируется — речь может идти о выпускании семи потоков¹⁴ или о превращении в сверкающие от влаги трёх¹⁵. Поэтому вряд ли в первом из вышеупомянутых сообщений возможно видеть упоминание пространственных координат

¹ शुशोच सूर्यं ऋतजातया गिरा *śuśoca sūrya ṛtājatayā girā* (X.138.2).

² अहं इद्धि पितृषु परि मेधां ऋतस्या जग्मम । अहं सूर्यं इवाजनि *aham iddhi pituṣu pari medhām ṛtasyā jagrabha / aham sūrya ivājani* (VIII.6.10).

³ अर्कैर् अबोध्या उपसं *arkair abodhya ūśasam* ИЛИ उपसं प्रति विप्रासो मतिभिर् जन्ते *ūśasam prati viprāso matibhir jarante* (III.61.6; V.80.1).

⁴ अथा मातुर उपसः जायेमहि *adhā mātur ūśasah jāyemahi* (IV.2.15).

⁵ दिवस् पुत्रा भवेमाद्रि रुजेम धनिनं शुचन्तः *divas putrā bhavemādrim rujema dhaninam śucantaḥ* (IV.2.15).

⁶ स्वर ण ज्योतिः अग्ने सुमना *svaṇa jyotiḥ agne sumanā* (IV.10.3).

⁷ मही धिषणा शिशवे धातु *mahī dhiṣanā śiṣnathe dhāt* (III.31.13).

⁸ विवेष मा धिषणा जजान *viveṣa mā dhiṣanā jajāna* (III.32.14).

⁹ अभक्षि सूर्ये सचा *abhakṣi sūrye sacā* (IV.31.5).

¹⁰ यो जजान रोदसी । वि यो ममे रजसी सुकृत्यय *yo jajāna rodasī / vi yo mame rajasī sukratūyaya*, अग्ने तव कृत्वा रोदसी आ ततन्व *agne tava kratvā rodasī ā tatantha* (I.160.4; III.6.5).

¹¹ द्यावा पृथिवी ऋतावृधा *dyāvā prthivī ṛtāvṛdhā* (I.159.1).

¹² मन्ये पितुर *manye pitur* И मनो मातुर महि *mano mātur mahi* (I.159.2).

¹³ उपह्वरे यद् उपरा अपिन्वन् नद्यश् चतस्रः *upahvare yad uparā apinvaṇ nadyaś catasrah*.

¹⁴ अवासूजः सतने सप्त सिन्धू *avāsūjah sataṇe sapta sindhū* (I.32.12; см. также IV.28.1).

¹⁵ करतु तिस्रो दानुचित्रा *karatū tisro dānucitrā* (I.174.7).

возникающего миропорядка. По нашему мнению, все они с точки зрения выдвинутой Ш.А.Гхошем гипотезы о психологической природе символизма чисел в РВ содержат в себе указания на освобождение Гносисом от власти Бессознательного энергий трёх, четырёх или всех семи оболочек сознания человеческого существа – материальной (पृथिवी *prthivī*), витальной (अन्तरिक्ष *antarikṣa*), ментальной (द्यौ *dyau*), супраментальной (स्व *sva*) и состоящей из Бытия-Сознания-Блаженства духовной (त्री रोचना *trī rocana*).¹

Примечательно, что наряду со Ш.А.Гхошем – создателем психологической парадигмы интерпретации текста РВ – Ф.Б.Я.Кёйпер является единственным из известных нам герменевтов, пришедших к выводу о том, что денотатом излагаемых в памятнике сюжетов битвы Индры с Вритроу и Валою выступают психологические процессы подавления внутреннего сопротивления ума или бессознательного поэта, освобождения потоков вдохновения из океана его сердца и расширения его сознания². Но голландский учёный рассматривает эту теорию истолкования как вторичную и на первый план выдвигает свою реконструкцию древнейшего ведического космогонического мифа; в то время как изучение её основных положений и доказательной базы со всей очевидностью демонстрирует её несостоятельность и указывает на необходимость принятия именно психологического подхода как главного инструмента в символическом и теологическом анализе сообщений источника и наиболее адекватной парадигмы экзегезы в ригведологии.

По Ф.Б.Я.Кёйперу, в изначальном недифференцированном мире уже существовали первые божества – Асуры (Владыки Дыхания Жизни)³ – и Девы (Блистательные) появились позже как их младшие братья и стали богами созданного Индроу дуалистического Космоса⁴. Однако эти утверждения толкователя идут вразрез с данными РВ, в которой говорится, что первые Силы Света присутствовали в огромном и сияющем Гносисе

¹См. [Sri Aurobindo 1993:169, 171, 271, 275, 277, 296-297].

²См. [Kuiper 1960.2:248-249], [Kuiper 1975:111] и [Kuiper 1979:44 and Note 143].

³См. [Kuiper 1975:108 and 111], [Kuiper 1979:10-11] и [Kuiper 1983.3:31 and 37].

⁴См. [Kuiper 1983.2:124]. При этом голландский учёный ссылается на стихи X.124.4 и X.151.3, в которых нет ни слова о старшинстве и возрасте Асуров и Девов: [Kuiper 1964:106. Note 48].

Господина и Его самосушего Истинного Слова¹ и следующие за Ними появились из бездны². Кроме того, авторы памятника указывают, что в возникшем в первичных водах зародыше мироздания³ уже сконцентрировались⁴ и виднелись вместе все Светоносные⁵, а сам зародыш был Светом Единого⁶ над Ними⁷ и Их единым Дыханием Жизни⁸.

Последнее сообщение также показывает всю искусственность производимого Ф.Б.Я.Кёйпером отделения описываемых в древнейших ведических гимнах Владык Жизни (Асуров) от Сияющих (Девов), вместо того чтобы говорить о действительно упоминаемом в памятнике конфликте между Светлыми Владыками Дыхания Жизни (देवास् असुरा *devāṣ asurā*, Асурами–Девами) (VIII.25.4) и Тёмными Властителями Жизненной Силы (असुरा अदेवास् *asurā adevāṣ*, Асурами–Не–Девами) (VIII.96.9).⁹ Как мы уже указывали в одной из своих работ, голландский учёный искажает смысл выражения देवास् असुरा *devāṣ asurā* его переводом как “Asuras who have become Devas” или “Devas of Asuric origin”, что позволяет ему видеть в них перебежчиков из стана божеств изначального Хаоса в лагерь богов формирующегося Порядка.¹⁰ Такое же искажение допускается экзегетом и при переводе слов असुरा अदेवास् *asurā adevāṣ* как “Asuras that have not become Devas”.¹¹ Вряд ли кто-нибудь из серьёзных исследователей будет отрицать явную надуманность и необоснованность предлагаемого Ф.Б.Я.Кёйпером понимания и истолкования вышеупомянутых фраз. Учёный прав, когда говорит о том, что поэты РВ различают два класса

¹ बृहन्तं मानं वरुण स्वधावः गृहं *brhantaṁ mānaṁ varuṇa svadhāvaḥ grhaṁ*, देवमानं चित्रम् *devamāna citram*, यमस्य सदानं देवमानं *yamasya sādanaṁ devamānaṁ* (VII.88.5; X.107.10; X.135.7).

² देवानाम् माने प्रथमा अतिष्ठन् । कृन्तत्राद् एषाम् उपरा उद् आसन् *devānām māne prathamā atisthan / kṛntatrād eṣām uparā ud āyan* (X.27.23).

³ गर्भं प्रथमं दध्न आपो *garbhaṁ prathamam dadhra āpo* (X.82.5 и 6).

⁴ यत्र देवाः समगच्छन्त विश्वे *yatra devāḥ samagachanta viṣve* (X.82.6).

⁵ यत्र देवाः सम्पश्यन्त विश्वे *yatra devāḥ samapaśyanta viṣve* (X.82.5).

⁶ देव एकः *deva ekaḥ* (X.81.3).

⁷ देवेष्वधि देव एक आसीत् *deveṣvadhī deva eka āsit* (X.121.8).

⁸ देवानां समवर्ततासुरेकः *devānām samavartatāsurekaḥ* (X.121.7).

⁹ См. также [Семененко 2003:183-184].

¹⁰ См. [Семененко 2003:184, Прим. 1], [Kuiper 1975:111-112 and 114-115] и [Kuiper 1979:7, Note 13; 11 and 13].

¹¹ См. [Kuiper 1979:15].

Асуров – देवाव् असुरा *devāv asurā* и असुरा अदेवाश् *asurā adevāṣ*¹; но вот предлагаемое им понимание этих двух групп как соответственно подчинившихся Индре и причисленных к Девам и оставшихся враждебными ему и оттеснённых за пределы созданного им Космоса древних божеств первобытного мира не подтверждается данными памятника².

Проблема здесь заключается в том факте (на который мы уже обращали внимание ранее³), что авторы древнейших ведических гимнов называют Асурами или обладающими качествами Асуров ведущих представителей т.н. партии Девов, являющихся в РВ главными действующими лицами в мифологических сюжетах об уничтожении Вритры и Валь, которые рассматриваются Ф.Б.Я.Кёйпером как мифы т.н. вторичного творения. Так, раскрывающий гору и выпускающий окутанный Тьмою поток вод Брихаспати или Господин Молитвы⁴ в том же самом гимне именуется обладающим природой Асуров (असुर्य बृहस्पते *asurya brhaspate*) (II.23.2). Напрямую как Асуры описываются порождающие природу Индры⁵ и раскалывающие скалу⁶ Маруты (असुरा *asurā*) (I.64.2). Наконец, что не может не признать и Ф.Б.Я.Кёйпер, сам Индра в ряде мест характеризуется как Асура.⁷ Но толкователь отказывается принимать во внимание эти сообщения по однозначно субъективным причинам – стих I.174.1 он считает имитацией обращения к Асуре Варуне в стихе II.27.10, стих VIII.90.6 определяет как фиксированную формулу, а стих X.96.11 отбрасывает как якобы принадлежащий к другому хронологическому периоду создания памятника.⁸ Исследователь утверждает, что в фамильных мандалах (II-VII части источника, считающиеся наиболее древними и достоверными) Индра никогда не

¹См. [Kuiper 1979:8].

²См. [Kuiper 1975:112 and 115] и [Kuiper 1979:7, Note 13; 11 and 13].

³См. [Семенов 2003:183].

⁴व्यजिहीत पर्वतो तमसा परीवृत बृहस्पते निरपामउन्नो अर्णवम् *vyajihīta parvato tamasā parivṛtaṁ brhaspate nirapāmaubho arṇavam* (II.23.18).

⁵जनस्त इन्द्रिजं *janayanta indriyam* (I.85.2).

⁶बिभिदुर्वि पर्वतम् *bibhidur vi parvatam* (I.85.10).

⁷См. [Kuiper 1979:7].

⁸См. [Kuiper 1979:7, Note 15].

называется Асурой, напротив – именуется убийцей Асуров (असुरघ्नः *asuraḡṇah*) (VI.22.4).¹ Поэтому в целом именование Индры в РВ Асурой Ф.Б.Я.Кёйпер, если мы его правильно понимаем, находит результатом вторичного распространения эпитетов побеждённых божеств на победителя.¹

Мы не можем согласиться с производимой голландским толкователем оценкой именованя Индры Асурой в древнейших ведических гимнах по трём причинам. Во-первых, она исходит из необоснованного, хотя и весьма широко применяемого в ригведологии, псевдохронологического дробления анализируемого материала. Во-вторых, совершенно очевидно, что отказ от учёта некоторых сообщений памятника на основании того только, что они, по мнению герменевта, представляют собой имитации других сообщений или фиксированные поэтические формулы – это инструмент замены извлечения объективного значения текста (экзегезиса) его вымышленным пониманием (эйзегезисом). В-третьих, даже если мы возьмём только фамильные мандалы РВ, то и в них, несмотря на категорические утверждения Ф.Б.Я.Кёйпера, Индра называется обладающим природой (असुर्य *asurya*) (IV.16.2; VII.22.5) или огромной силой Асуры (बृहदअसुर्यस्य *brhad asuryamasya*) (VI.30.2) среди Девов².

Авторы и составители памятника действительно различают два класса Асуров – देवास् असुरा *devāṣu asurā* и असुरा अदेवास् *asurā adevāṣ*; но при этом к первому из них они причисляют Девов или Светлых, потому что всем Им без исключения присуще великое и единое Дыхание Жизни или природа Асуров³; в то время как во вторую группу входят Асуры, именуемые Тёмными или не являющиеся Девами. По данным РВ, кроме Брихаспати, Индры и Марутов (см. выше), к Сияющим Господам Дыхания Жизни (देवास् असुरा *devāṣu asurā*) относятся также Агни, Адити, Апам Напат, Варуна или Митра-Варуна, Дьяус, Пушан, Родаси, Рудра, Савитар,

¹См. [Kuiper 1979:7].

²देवेषु धारयथा असुर्यम् *deveṣu dhārayathā asuryam* (VI.36.1).

³महद् देवानाम् असुरत्वम् एकम् *mahad devānām asuratvam ekam*, देवानां असुरैकः *devānām asurekaḥ* (III.55.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21 и 22; X.121.7).

Сарасвати, Сом, Сурья и Ушас.¹ Называть их всех вслед за Ф.Б.Я.Кёйпером перешедшими из лагеря Асуров в стан Девов² было бы явной ошибкой.

Подобным же образом Варуну и Митру неправильно рассматривать как свергаемых Девами вождей партии Асуров³, поскольку в источнике утверждается, что сами Сверкающие определили их для Господства над Жизнью⁴. Более того, излагаемые РВ данные об этих двух персонажах опровергают реконструируемый голландским учёным космогонический миф, поскольку Митра и Варуна в древнейших ведических гимнах описываются как раздвигающие свою вспышку две половины мироздания⁵ и удерживающие или поддерживающие их⁶, а Девы во время совершения этих процессов характеризуются как не нарушающие их законов⁷. О Варуне в отдельности говорится, что он как Творец приводит в движение два широких и глубоких и хорошо установленных пространства и поддерживает две части мира⁸ и Девы при этом следуют его воле⁹; и ещё в нескольких сообщениях утверждается, что он разбивает и расстилает землю как шкуру¹⁰, расширяет

¹ Агни (III.3.4; IV.2.5; V.10.2; V.12.1; V.15.1; VII.2.3; VII.5.6; VII.30.3; VIII.19.23), Адитыи (VIII.27.20), Агам Нага (II.35.2), Варуна (I.24.14; II.27.10; II.28.7; IV.42.2; VIII.42.1) или Митра-Варуна (I.151.4; V.66.2; VII.36.2; VII.65.1 и 2; VIII.25.3 и 4), Дьяус (I.131.1; X.132.4), Пушан (V.51.11), Родаси (I.167.5), Рудра (II.33.9; V.42.11), Савитар (I.35.7 и 10; IV.53.1), Сарасвати (VII.96.1), Сом (IX.74.7), Сурья (VIII.101.12) и Ушас (I.113.16; X.55.4).

² Агни и Сому — см. [Kuiper 1979:13 and 21], Варуну и Митру — см. [Kuiper 1975:112] и [Kuiper 1979:7, 12, 13, 22, 32 and 34, Note 110], Адитьев в целом — см. [Kuiper 1979:14-15, 32, 41 and 59], Рудру — см. [Kuiper 1979:14, Note 36], а также Адити — см. [Kuiper 1979:51] и Йаму — см. [Kuiper 1979:12].

³ См. [Kuiper 1975:112] и [Kuiper 1983:31 and 37].

⁴ या धारयन्त देवाः असुरां यं *dhārayanta devāḥ asuryāya* (VII.66.2).

⁵ मित्रस्य वरुणस्य शुभ्रो रोदसी बद्धे *mitrasya varuṇasya śuśro rodasī badbade* (VII.61.4).

⁶ अधारयतम् पृथिवीम् उत धाम् *adhārayatam pṛthivīm uta dhām* или या धर्तारा रजसो रोचन्त्योतादित्या दिव्या पार्थिवस्य *yā dhartārā rajaso rocanasyotādityā divyā pāṛthivasya* (V.62.3; V.69.4).

⁷ न वा देवा आ मिनन्ति व्रतानि मित्रावरुणा *na vāṁ devā ā minanti vratāni mitrāvaruṇā* (V.69.4).

⁸ अहम् ते महित्वा उवी गर्भरि रजसी सुमेके । त्वष्टेव सम् ऐर्य रोदसी धारय च *aham te mahitvā urvī gabhire rajasi sumeke / tvaṣṭeva sam airayaṁ rodasī dhārayaṁ ca* (IV.42.3).

⁹ कर्तुं सचन्ते वरुणस्य देवा *kratum śacante varuṇasya devā* (IV.42.1 и 2).

¹⁰ वि यो जघान चर्मोपस्तिरे पृथिवी *vi yo jaghāna carmapastire pṛthivīm* (V.85.1).

её¹, проталкивает вверх огромное небо², закрепляет обособленно обширные половины мироздания³, прокладывает пути для Сурьи и выпускает потоки рек в океан⁴. Что касается Митры, то он характеризуется как удерживающий небо и землю⁵ и несущий Все Силы Света⁶. Ф.Б.Я.Кёйпер осведомлён о наличии в памятнике опровергающих его космогоническую теорию сообщений, но он, как и в других подобных случаях, просто игнорирует их.⁷

Ещё одним подтверждением ошибочности предлагаемой голландским учёным теории о разделении упоминаемых РВ божеств на Асуров и Девов служит сообщение в одной из фамильных мандал памятника о том, что Индра превосходит по Силе Жизни и Мощи (т.е. по своей природе Асуров) даже первых или древних Светоносных (т.е. Девов)⁸. Кроме того, у Индры есть четыре имени Господина Жизненного Дыхания⁹, с психологической точки зрения символизирующие несомую им Истину Сознательного Блаженства Бытия (ऋत सत् चित् आनन्द *ṛta-sat-cit-ānanda*), которыми он совершает свои деяния¹⁰.

Ф.Б.Я.Кёйпер утверждает (и его интерпретацию принимает в своём переводе Т.Я.Елизаренкова), что в гимне X.124 описывается процесс перехода трёх важнейших Асуров – Агни, Варуны и Сомы – в стан Девов из примордиального хаотического мира.¹¹ В нём говорится, что кто-то провёл или проработал многие годы внутри своего отца¹² и теперь он

¹ पप्रथच् भूमं *paṇṇathac bhūma* (VII.86.1).

² प्र नाकं ऋध्वम् नुदते ब्रह्मन्तं *pra nākaṁ ṛśvam nūnude brhantaṁ* (VII.86.1).

³ वि तस्तम्भं रोदसी उर्वी *vi tastambha rodasī urvī* (VII.86.1).

⁴ रदत् पथो सूर्याय प्राणसि समुद्रिया नदीनाम् *radat patho sūryāya prāṇāsī samudriyā nadīnām* (VII.87.1).

⁵ मित्रो दाधार पृथिवीम् उत द्याम् *mitro dādāhāra pṛthivīm uta dyām* (III.59.1).

⁶ स देवान् विश्वान् विभर्ति *sa devān viśvān bibharti* (III.59.8).

⁷ См. [Kuiper 1979:22-23].

⁸ देवाश्चित् ते असुर्याय पूर्वे अनु क्षत्राय ममिरे सहासि इन्द्रो *devāścīt te asuryāya pūrve anu kṣatrāya mamire sahaṁsi indro* (VII.21.7).

⁹ चत्वारि ते असुर्याणि नामा *catvāri te asuryāṇi nāmā* (X.54.4).

¹⁰ यैभिः कर्मणि चकार्यं *yebhiḥ karmāṇi cakārtha* (X.54.4).

¹¹ См. [Kuiper 1960.2:219], [Kuiper 1979:13-29] и [Kuiper 1983.1:218 and 228].

¹² बह्वीः समा अकरम् अन्तर अस्मिन् *bahvīḥ samā akaram antar asmīn* (X.124.4).

покидает его и выбирает Индру¹; Агни, Варуна и Сомы колеблются или отпадают или удаляются или приходят в движение²; царство или власть перевернулась и своим приходом автор этих слов поддерживает данное событие³. Далее указывается, что Асуры лишились способности обмана или создания иллюзии⁴, и некто (скорее всего Индра) сообщает о том, что власть или царство теперь принадлежат ему⁵ и, обращаясь к Варуне как к Царящему Светом, призывает его отделить Истину от Лжи⁶ и прийти к верховному господству⁷, если он любим Варуной⁸. Голландский толкователь сопоставляет вышеизложенную информацию с упоминаниями РВ о том, что Агни родился из чрева Асуры⁹, что внутри чрева Вритры была гора и основе вод мешала тьма¹⁰, что зародыш Агни возрел много осей до своего рождения матерью¹¹, что Агни до своего призыва Девами живёт во мраке¹² и что он слишком долго пролежал в продолжительной темноте¹³ и приходит к выводу о том, что речь идёт о неорганизованном и недифференцированном (и поэтому описываемом то как отец, то как мать) мире тьмы и первичных вод.¹⁴ В гимне X.124 также от имени Агни сообщается, что он – неприветливый или недружелюбный Дева – видит перед собой Бессмертие и уходит скрытно от того, кто не является Девой¹⁵, но кто был с ним приветливым или

¹ इन्द्रं वृणानः पितरं जहामि *indram vṛṇānaḥ pitaram jahāmi* (X.124.4).

² अग्निः सोमो वरुणस्ते च्यवन्ते *agnih somo varunas te cyavante* (X.124.4).

³ पर्यावर्द्धराष्ट्रं तदवाम्यायन् *paryāvardhāṣṭraṁ tadavāmyāyan* (X.124.4).

⁴ निर्माया उ त्वे असुरा अभूवन् *nirmāyā u tve asurā abhūvan* (X.124.5).

⁵ मम राक्षस्य *mama rākṣasya* (X.124.5).

⁶ ऋतेन राजन् अन्तं विविचन् *ṛtena rājann antaṁ vivīcān* (X.124.5).

⁷ अधिपत्यमेहि *adhipatyamehi* (X.124.5).

⁸ त्वं च मा वरुण कामयासे *tvam ca mā varuṇa kāmāyāse* (X.124.5).

⁹ असुरस्य जठराद् अजायत *asurasya jatharād ajāyata* (III.29.14).

¹⁰ अपाम् अतिष्ठद् धरुणद्धरं तमो अन्तरं वृत्रस्य जठरेषु पवतः *apām atisthaddharuṇadharatamo antaraṁ vṛtrasya jathareṣu parvataḥ* (I.54.10).

¹¹ पूर्वैर हि गर्भः शरदो ववर्धोपस्य जातं यद् असूत माता *pūrvair hi garbhaḥ śarado vavardhōpasya jātaṁ yad asūta mātā* (V.2.2).

¹² तमसि क्षेप्यसे *tamasi kṣēpyasē* (X.51.5).

¹³ ज्योमेव दीर्घं तम आशयिषाः *jyomeva dīrghaṁ tama āśayishāḥ* (X.124.1).

¹⁴ См. [Kuiper 1979:16-17 and 19] и [Kuiper 1983.1:218].

¹⁵ अदेवाद प्रचता गुहा यन् प्रपश्यमानो अमृतत्वमेभि *adevād pracatā guhā yaṁ prapaśyamāno amṛtatvamēmi*

дружелюбным – от своих друзей к чужой или далёкой родне¹. По Ф.Б.Я.Кёйперу, этот стих надо понимать как доказательство того, что Агни изначально был Асурой – вот почему древневедические поэты в других местах называют его зародышем Асуров, порождённым из чрева Асуры или просто Асурой² – и что он с появлением Девов выбрали вождем Индру, бросил собственного отца³ и перешёл на их сторону.⁴ По мнению исследователя, тот же самый процесс описывается и в мифе о похищении и принесении Матарिशваном Агни, который был долгое время сокрыт у взбалтывающего сладкий напиток [Сомы] высшего отца⁵ – здесь последний якобы обозначает Асуру изначального мира.⁶

Отдельно голландский учёный разбирает слова Индры о том, что царство [теперь] его, а также его предложение Варуне прийти для верховной власти.⁷ По словам Ф.Б.Я.Кёйпера, несмотря на то, что Индра часто именуется в РВ царём (राजन् *rājan*)⁸, на самом деле он является лишь самопровозглашённым царём или царём-узурпатором (a king in his own right) (स्वराज *svarāj*) как старший или вожак (ज्येष्ठ *jyēṣṭha*)⁹ победивших Девов, в то время как лидеры Асуров Митра и Варуна носят титулы вседержителей (सम्राज *samrāj*)¹⁰ и подчёркивается вселенский

(X.124.2).

¹ शिवं यत् सन्तम् जहामि स्वात् सख्याद् अरणीं नाभिमेमि *śivam yat santam jahāmi svāt sakhyād arāṇīm nābhimemi* (X.124.2).

² गर्भं आसुरो *garbha āsuro* (III.29.11), असुरस्य जठराद् अजायत *asurasya jatharād ajāyata* (III.29.14), अग्ने असुर *agne asura* (IV.2.5).

³ इन्द्रं वृणानः पितरं जहामि *indram vṛṇānaḥ pitaram jahāmi* (X.124.4).

⁴ См. [Kuiper 1979:20-21] и [Кёйпер 1986: 41].

⁵ यद् ईम् अनु प्रदिवो मध्व आधवे गुहा सन्तं मातरिष्वाम मथायति । प्र यत् पितुः परमान् नीयते परि *yad im anu pradivo madhva ādhave guhā santam mātariṣvā mathāyati / pra yat pituḥ paramān nīyate pari* (I.141.3-4).

⁶ См. [Kuiper 1983.1:228-229].

⁷ मम राश्रस्य *mama rāśtrasya* и अधिपत्यमेहि *adhipatyamehi* (X.124.5).

⁸ Ф.Б.Я.Кёйпер ссылается на стихи I.63.7; I.121.3; I.174.1; I.178.2; V.40.4; VI.19.10; VI.24.1; VI.39.5; VII.18.11; VII.27.3; VII.31.12; VII.84.1.

⁹ Ф.Б.Я.Кёйпер указывает на стихи I.23.8; II.41.15; VI.51.15; VII.11.5; VIII.63.12.

¹⁰ Ф.Б.Я.Кёйпер приводит стих VII.82.2 с именованием Индры и Варуны самодержцем и вседержителем (सम्राज् अन्यः स्वराज् अन्य उच्यते वा इन्द्रावरुणा *samrāj anyah svarāj anyā ucyate vām indravaruṇā*).

характер¹ их власти (क्षत्र *kṣātra*).² Поскольку при этом последние постоянно характеризуются ещё и как цари (राजा *rāja*), а в одном из сообщений говорится о том, что Девы под предводительством Индры и по его побуждению, но по команде или научению Варуны достигли света Сурьи³, то голландский учёный приходит к следующим выводам: 1) Индра не являлся царём Девов в полном смысле этого слова и в отличие от Варуны и 2) поэтому его царство (राज्य *rājya*) хронологически может быть ограничено лишь рамками самого начала существования организованного Космоса.⁴ Далее Ф.Б.Я.Кёйпер обращает внимание на то, что в РВ Варуна постоянно ассоциируется с водами⁵ и на основании этого утверждает, что данный персонаж представляет собой их персонификацию и божество первичных

¹Ф.Б.Я.Кёйпер отмечает, что: в стихе II.27.10 Варуна называется Асурой и царём всех – Девов и связанных со Смертью (त्वं विश्वेषां वरुणसि राजा ये च देवा असुर ये च मर्ता: *tvam viśveṣāṃ varuṇāsi rāja ye ca devā asura ye ca martaḥ*); в стихе IV.42.1 от имени самого Варуны утверждается, что ему как владыке всех сроков жизни изначально принадлежит царство (मम द्वितायस्त्वक्षत्रिन्यय विश्वेषे ममेता द्वितीयां राक्षत्राणि क्षत्रियासु विचूयोर विष्वे), что Девы следуют его воле и что он правит [этими] существами с совершенными телами (कद्रु सचन्ते वरुणस्य देवा राजानि क्रुष्ट उपमस्य वने: *kratun śacante varuṇasya devā rājāni kṛṣṭer upamasya vavreḥ*); в стихе V.68.3 их власть среди Девов характеризуется как великая (महि वां क्षत्रं देवेषु *mahi vāṇ kṣātram deveṣu*); в стихе VI.67.5 упоминается, что все Девы сообща наделили их властью (विष्वे चद्र वां क्षत्रं देवसो अदधु: सजोषा: *viṣve yad vāṇ kṣātram devāso adadhuh sajoṣāḥ*); см. также X.132.4.

²См. [Kuiper 1979:25-26].

³देवान् इन्द्रज्येष्ठसो इन्द्रप्रसूता वरुणप्रशिष्टा सूर्यस्य ज्योतिषो भागम् आनु: *devān indrajyēṣṭhāso indraprasūtā varuṇapraśiṣṭā sūryasya jyotiṣo bhāgam ānaśuḥ* (X.66.1-2).

⁴См. [Kuiper 1979:26].

⁵Ф.Б.Я.Кёйпер указывает на: стих II.28.4 с сообщением о том, что Варуна выпустил течь, разделит и контролирует свою Истинной движение рек (प्र सीम् आदित्यो असुज्द्र विधर्तन् व्रतं सिन्धवो वरुणस्य यन्ति *pra sīm ādityo asṛjad vidhartān ṛtam sindhavo varuṇasya yanti*); стих II.38.8 с описанием водяного лона Варуны (स्रग्णो येनिम् अयम् *sragṇo yonim ayaṃ*); стих V.85.3 с упоминанием о том, что Варуна вылил на оба мира и промежуточное пространство бочку с отверстием внизу (नीचीनम् वरुणः कवचम् प्र ससर्ज रोदसी अन्तरिक्षम् *nīcīnam varuṇaḥ kavandham pra sasarja rodasī antarikṣam*); стих V.85.6 с восхвалением того деяния Варуны, что изливающиеся искрящиеся потоки не наполняют водою одного океана (एकं यद् उद्रा न पूनय एनीर आसिक्तीर अवनयः समुद्रम् *ekam yad udrā na pūnanti enīr āsīkāntīr avanayaḥ samudram*); стих VII.87.1 с указанием на то, что Варуна выпустил потоки впадающих в море рек (प्राणसि समुद्रिया नदीनाम् *prāṇāsī samudriyā nadinām*); стих X.75.2 с изложением того события, что Варуна установил путь для бега реки (य ते अरदद् वरुणो यातवे पथः सिन्धो *pra te aradad varuṇo yātave pathaḥ sindho*).

вод примордиального мира.¹ Голландский исследователь полагает, что этот последний в результате победы Индры над Вритрой и другими Асурами был включён в состав дуалистического Космоса как нижний мир и противопоставлен верхнему миру Девов.² Ф.Б.Я.Кёйпер указывает на то, что, по данным РВ, Варуна измеряет древнее место—согласно утверждению учёного, речь здесь идёт об изначальном Хаосе—и в этом заключается его семиричность³; кроме того, он находится в середине семи потоков у их истока⁴ и они протекают через его плотку как через полую трубу⁵—по мнению толкователя, упоминаемые здесь реки вытекают из океана первичных вод нижнего мира через мировую гору—а также что Варуна движется через воды и моря⁶; поэтому герменевт считает, что предлагаемая Индрой Варуне верховная власть (अधिपत्यम् *adhipatyam*) распространяется не на весь созданный первым миропорядок, а только на его нижнюю, самую древнюю часть, состоящую из держащих землю изначальных вод.⁷

Ф.Б.Я.Кёйпер для прояснения взаимоотношений между Индрой и Варуной обращается в первую очередь к анализу гимна IV.42, который, по его словам, представляет собою словесную дуэль (विवात् *viivāt*) между этими божествами и относится к той стадии космогонического мифа, когда заканчивается борьба между Девами и Асурами.⁸ По мнению голландского учёного⁹, в первых двух стихах данного гимна Варуна заявляет о примордиальном характере своей верховной власти сообщениями о том, что ему как господину всех сроков жизни царство принадлежит с изначальных времён¹⁰, что именно для него—царя—были установлены

¹ См. [Kuiper 1960.2:219], [Kuiper 1964:106] и [Kuiper 1979:27].

² См. [Kuiper 1975:112-113], [Kuiper 1979:27] и [Kuiper 1983.5:244].

³ См. [Kuiper 1983.4:144-145]: स माता पूर्व पदं तद् वरुणस्य सप्त्यं *sa mātā pūrvyam padam tad varuṇasya saptyaṁ* (VIII.41.4).

⁴ सिन्धुताम् उपदेये सप्तस्वसा स मध्यमे *sindhūnām upodaye saptasvasā sa madhyame* (VIII.41.2).

⁵ वरुण यस्य ते सप्त सिन्धवः । अनुसरन्ति काकुदं सम्यं सुषिराम् इव *varuṇa yasya te sapta sindhavaḥ / anukṣaranti kākudam sūmyam suṣirām iva* (VIII.69.12).

⁶ अद्भिर यति वरुणः समुद्रैर *adbhir yati varuṇaḥ samudhair* (I.161.14).

⁷ См. [Kuiper 1975:114] и [Kuiper 1979:26-27 and 29].

⁸ См. [Kuiper 1979:22], [Kuiper 1983.5:254] и [Кёйпер 1986:41].

⁹ См. [Kuiper 1979:22 and 25. Note 73].

¹⁰ मम हिता राष्ट्रं क्षत्रियस्य विश्वाचोर विश्वे *mama duitā rāṣṭraṁ kṣatriyasya viṣvāyor viṣve* (1).

первые силы Асуры¹, что его воле следуют Девы и он правит [этими] существами с совершенными телами². В третьем же стихе, как утверждает Ф.Б.Я.Кёйпер³, Варуна пытается нивелировать различие между ним и Индрою словами о том, что он сам является Индрою и что это он объединил и поддержал оба широких, глубоких и прочно установленных мира⁴. Следующие три стиха толкователь приписывает появляющемуся вторым и поэтому не могущему основывать свои притязания на старых правах Индре⁵, который сначала оспаривает последнее утверждение Варуны заявлением о том, что это он поддержал небо в сидении Истины, в то время как сын Адити (т.е. Варуна) тройным образом распространил землю⁶; далее Индра указывает, что именно его призывают мужи с хорошими конями⁷; затем он переходит к открытому самовосхвалению, приписывая себе все эти [деяния], называя себя непобедимым, устрашающим оба безграничных пространства и не имеющим соперников среди божественных сил⁸. Ф.Б.Я.Кёйпер считает значимым тот факт, что сразу после похвалы Индры следует стих от имени автора гимна, в котором поэт признаёт подвиги нового божества (7) — по мнению голландского учёного, это доказывает, что в Космосе произошла фундаментальная перестановка сил, в результате которой к Индре и Варуне в завершающих стихах гимна обращаются уже совместно (в двойств. числе) (इन्द्रावरुणं *indrāvaruṇā*) (9 и 10).⁹

¹ अहं राजा वरुणो महं तान् असुर्याणि प्रथमा धारयन्त *aham rājā varuṇo mahyaṇi tāny asuryāṇi prathamā dhārayanta* (2).

² कर्तुं सचन्ते वरुणस्य देवा राजाणि कृष्टे उपमस्य वनेः *kraturṁ sacante varuṇasya devā rājāṇi kṛṣṭer upamasya vavreḥ* (1=2).

³ См. [Kuiper 1979:23].

⁴ अहम् इन्द्रो वरुणस्ते महित्वोवी गर्भरि रजसी सुमेके । सम् ऐरयं रोदसी धारयं च *aham indro varuṇas te mahitvorvī gabbhīre rajasī sumeke / sam airayaṇ rodasī dhārayaṇ ca* (3).

⁵ См. [Kuiper 1979:23].

⁶ धारयं दिवं सदन ऋतस्य । पुत्रो अदितेर निधातु प्रथयद् वि भूम *dhārayaṇ divaṇ sadana ṛtasya / putro aditer tridhātu prathayad vi bhūma* (4).

⁷ मां नरः स्वश्वा हवन्ते *mān narah svaśvā havante* (5).

⁸ अहं ता विश्वा चकरं नकिर मा देव्यं सहो वरते अप्रतीतम् । उभे भयेते रजसी अपारे *aham tā viśvā cakaraṇ nakir mā daivyaṇ saho varate apratītam / ubhe bhayete rajasī apāre* (6).

⁹ См. [Kuiper 1979:23].

Последним Ф.Б.Я.Кёйпер приводит сообщение памятника, в котором говорится, что великой мужской силе Индры [покоряются] Небо–и–Земля и в его обете находятся Варуна, Сурья и реки.¹

На основании всего вышеизложенного исследователь делает вывод о том, что Индра и Варуна находятся на одном уровне и никто из них не подчиняется другому постоянно, поскольку их сферы действия и функции совершенно различаются.²

Что же касается Сомы, то в одном из стихов разбираемого гимна Х.124 содержится призыв Индры к данному персонажу выходить и вместе с ним убить Вритру³; кроме того, голландский толкователь приводит упоминание РВ⁴ о том, что Сوما совершил великое [деяние], когда, будучи зародышем вод, выбрал Девов⁵, считая его прямым продолжением описания того, что произошло после обращения к нему Индры.

Т.о. получается, что с точки зрения космогонической интерпретации текста источника гимн Х.124 представляет собою изложение той стадии мифа о вторичном творении, когда во время противостояния Девов и Асуров вождь первых Индра вызвал из лагеря вторых Агни, Варуну и Сому и они перешли на его сторону и превратились в Асуров–Девов (देवाव् असुरा *devāṇv asurā*).

Мы не можем принять предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером интерпретации гимна Х.124 по следующим причинам.

Прежде всего, как мы уже показали это выше, вместо действительно упоминаемого в РВ противостояния между Светоносными Владыками Дыхания Жизни (देवाव् असुरा *devāṇv asurā*, Асурами–Девами) (VIII.25.4) и Тёмными Властителями Жизненной Силы (असुरा अदेवाश्च *asurā adevāḥ*, Асурами–Не–Девами) (VIII.96.9) голландский учёный утверждает на основании всего лишь сознательно искажаемого перевода

¹ यस्य द्यावापृथिवी पौंस्यं महद् यस्य व्रते वरुणो यस्य सूर्यः । यस्येन्द्रस्य सिन्धवः सञ्चति व्रतं *yasya dyāvāpṛthivī pauṁsyaṁ mahad yasya vrata varuṇo yasya sūryaḥ / yasyendrasya sindhavaḥ saṁcātī vratāni* (I.101.3).

² См. [Kuiper 1979:29-30].

³ हनाव वृत्रं निरेहि सोम *hanāva vṛtram nirehi soma* (6).

⁴ महत् तत् सोमो चकारापानं यद् गर्भो अक्लीत देवान् *mahat tat somo cakārāpānāṁ yad garbho akṣīta devān* (IX.97.41).

⁵ См. [Kuiper 1979:20].

вышеназванных словосочетаний и в полном противоречии с данными источника, что древнейшие ведические поэты описывают войну между Девами и Асурами.

Далее, Ф.Б.Я.Кёйпер искусственно отделяет Индру как вождя Девов от Агни, Варуны и Сомы как главных представителей партии Асуров, относя это разделение в т.ч. и к природе их власти над мирозданием – в то время как Асуры и в первую очередь Варуна являлись изначальными царями мира и поэтому носят титулы Вседержителей (सम्राज *saṃrāj*), Индра захватывает господство грубой силой и вследствие этого называется Самопровозглашённым Царём или Царём–Узурпатором (स्वराज *svarāj*); на самом же деле он не может претендовать даже на именование его простым царём (राज *rājan*). Мы не можем согласиться ни с одним из этих выдвигаемых голландским толкователем положений. Во-первых, Индра описывается как Царящий Светом (राज *rājan*) в РВ не менее 44 раз, в то время как Варуна – не менее 34 раз, Агни – не менее 33 раз и Сома – не менее 51 раза (здесь не учитывается совместное или групповое употребление данного термина).¹ Авторы и составители памятника не могут случайно десятки раз присваивать Индре титул, который ему в действительности не принадлежит и представляет собой, если следовать интерпретации Ф.Б.Я.Кёйпера, всего лишь отражение его преходящей характеристики. Во-вторых, в приводимом толкователем сообщении РВ о том, что Индра и Варуна являются Самодержцем (स्वराज *svarāj*) и Вседержителем (सम्राज *saṃrāj*), в действительности изменена структура семантической последовательности, а, если ей буквально следовать, то получается, что Вседержителем (सम्राज *saṃrāj*) величается именно Индра, а Самодержцем (स्वराज *svarāj*) – Варуна.² Вряд ли можно согласиться с мнением исследователя о том, что в данном случае и в других ему подобных древнейшие ведические поэты очень тщательно следили за использованием терминологии³: скорее, они подразумевали синонимичность слов. Дело в том, что, несмотря на несомненное

¹ См. подробнее [Семенов 2001:26-37].

² सम्राज् अन्यः स्वराज् अन्य उच्यते वा इन्द्रावरुणा *saṃrāj anyah svarāj anya ucyate vām indravaruṇā* (VII.822).

³ См. [Kuiper 1979:26].

преобладание среди эпитетов Индры имен Самодержец (स्वराज् *svarāj*) и Обладатель–Самодержавной–Властью (स्वराज्यम् *svarājyam*)¹, а среди эпитетов Варуны – Вседержитель (सम्राज् *samrāj*) и Носитель–Всеобщей–Власти (सम्राज्यम् *samrājyam*)², они не только совместно называются Вседержителями (что ещё можно было бы истолковать в духе Ф.Б.Я.Кёйпера как свидетельство уступки Варуною части своих властных полномочий Индре и заключения между ними союза)³, но и по отдельности именуются: Индра – Вседержителем (सम्राज् *samrāj*)⁴, а Варуна – Самодержцем (स्वराज् *svarāj*)⁵. Кроме того, Индра описывается как Вседержитель огромного неба и земли⁶ и как истинный Вседержитель⁷, и даже одна только его воля характеризуется тем же термином⁸. Понимание его как узурпатора также не соответствует данным памятника, поскольку в нём указывается, что он стал Вседержителем лишь в тот момент схватки с Вритрой, когда все остальные Светоносные отпали как старики или оказались неспособными для борьбы – т.е. никаких других претендентов не было и поэтому об узурпации не может быть и речи (если только вслед за Ф.Б.Я.Кёйпером не проводить искусственного и ничем не обоснованного отделения Девов от Асуров-Девов, каковым является Варуна) – после чего Индра убил перекрывавшего океан Вритру и пробуравил русла для всенасыщающих рек⁹; более того, в предыдущем стихе уточняется, что Индра был выбран как единственный убийца Вритры

¹ I.51.15; I.61.9; I.80.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 и 16; I.84.10, 11 и 12; III.45.5; III.46.1; III.49.2; VIII.12.14; VIII.61.2; VIII.69.17; VIII.81.4; VIII.93.11 и X.120.8.

² I.25.10; II.28.6; V.85.1; VI.68.9 и VIII.42.1; вместе с Митрой – I.136.1; II.41.6; III.54.10; V.68.2; V.63.2, 3 и 5; VIII.23.30; VIII.25.4, 7 и 8 и X.65.5, вместе с Митрой и Арьяманом – VII.38.4.

³ इन्द्रावरुणयोर् सम्राजोर् *indrāvaruṇayor samrājor* (I.17.1).

⁴ VII.58.4; VIII.16.1; VIII.46.20; X.116.7 и X.134.1.

⁵ II.28.1.

⁶ महो दिवः पृथिव्याश्च सम्राट् इन्द्र *maho divaḥ pṛthivyāśca samrāt indra* (I.100.1).

⁷ इन्द्रः सत्यः सम्राट् *indrah satyaḥ samrāt* (IV.21.10).

⁸ यस्य क्रतुर्न सम्राट् *yasya kratuḥ na samrāt* (IV.21.2).

⁹ अवासृजन्त जिवयो न देवा भुवः सम्राट् इन्द्र । अहम् अहिम् परिशयानम् अर्णः प्र वर्तनीर अरदो विश्वयेनाः *avāsṛjanta jivrayo na devā bhuvaḥ samrāt indra / aham ahim pariśayānam arṇaḥ pra vartanīr arado viśvadbhenāḥ* (IV.19.2).

обоими мирами и Всеми Силами Света¹ – т.е. перед нами вообще законно избранный монарх. Ошибочность истолкования голландским учёным титула Самодержца (स्वराज *svarāj*) как самопровозглашённого царя подтверждается и предоставляемой РВ информацией о других объектах религиозного поклонения. Так, постоянно описываемый как Вседержитель (सम्राज *samrāj*) и Носитель–Всеобщей–Власти (सम्राज्यम् *samrājyam*) Агни² в других местах определяется как Самодержец (स्वराज *svarāj*) (I.36.7) и как выращенный гимнами для осуществления самодержавного правления³, что разрушает систему интерпретации Ф.Б.Я.Кёйпера, согласно которому данный персонаж был одним из ведущих Асуров изначального Хаоса и поэтому просто не мог бы в таком случае описываться в терминах и выражениях, применяемых для царей-узурпаторов. То же самое относится и к Адитьям, которые именуются и Вседержителями (सम्राज *samrāja*)⁴, и Самодержцами (स्वराज *svarāja*) или Обладателями–Самодержавной–Властью (स्वराज्यम् *svarājyam*)⁵.

При истолковании гимна Х.124 голландский исследователь в очередной раз подменяет сообщения памятника своей собственной интерпретацией космогонического мифа. Так, он утверждает, что Агни родился из чрева Асуры изначального мира тьмы и первичных вод, однако в действительности РВ сообщает только, что Агни был рождён в чреве Асуры⁶, но при этом не конкретизирует, что это был за Асура и где всё происходило; в то время как в других местах древнейшие ведические поэты указывают, что лоно Агни находится в небе (दिवियोनि *diviyonir*) (Х.88.7), что он рождён на небе (दिवि *divi*) (VIII.43.28) и что Небо (Дьяус) является Асурой (I.131.1) – и Ф.Б.Я.Кёйпер осведомлён об этом⁷; т.о. мы снова наблюдаем, что предлагаемая им реконструкция древневедической космогонии не соответствует данным источника, согласно которым

¹ त्वाम् इन्द्र विश्वे देवासः । उमे रोदसी एकम् इदं वृणते वृत्रहत्ये *tvām indra viṣve devāsaḥ / ubhe rodasī ekam id vṛṇate vṛtrahatyē* (IV.19.1).

² I.27.1; I.141.13; III.10.1; III.55.7; VI.7.1 и VII.6.1.

³ स्वराज्यम् अग्निम् उक्थानि वावृधुः *svarājyam agnim ukthāni vāvṛdhuh* (II.8.5).

⁴ Адитив в целом – VIII.27.22 и X.63.5, Митра отдельно – VIII.25.17.

⁵ Митра и Варуна – V.66.6; вместе Арьяман, Бхага, Варуна, Митра и Савитар – VII.66.4-7.

⁶ असुरस्य जठराद् अजायत *asurasya jaṭharād ajāyata* (III.29.14).

⁷ См. [Kuiper 1979:39 and Note 127].

сияющее Небо (Асура Дьяус) существовало ещё до убийства Вритры и именно в нём, а не во мраке и влаге первичного мира, родился Агни. Причём рождается он от Творца (Тваштара) (त्वष्ट्र जायमानात् *tvaṣtur jāyamānāt*, त्वाष्ट्रम् *tvāṣtram*) (I.95.5; III.7.3) и поэтому называется Его зародышем (त्वष्ट्र गर्भम् *tvaṣtur garbham*) (I.95.2) – а эти факты также не согласуются с толкованиями голландского экзегета, согласно которому никакого Творца на начальной стадии существования мироздания не было. Ф.Б.Я.Кёйпера многочисленные несовпадения предлагаемой им реконструкции космогонического мифа РВ с её текстом заставляют всего лишь задаться вопросом о том, почему “Асура, в чьём царстве недифференцированного Хаоса небо могло существовать только как потенциальность, здесь идентифицируется с самим небом”¹. Однако никаких доказательств исключительно потенциального характера существования неба до победы Индры над Вритрой толкователь не приводит. Вместо этого он просто констатирует, что небо здесь должно означать неразделённый ещё примордиальный мир и говорит в связи с этим о “неразрешённой проблеме ведийской мифологии”²; по нашему же мнению, никакой проблемы тут нет, если не становиться на позиции явно необоснованной интерпретации Ф.Б.Я.Кёйпера.

Во время своего рождения на высшем небе Агни становится видимым для Набухающего – в-матери (Матаришвана)³ и тот приносит его с неба [вниз]⁴. При этом известно, что фактически сам Агни именуется Набухающим – в-матери (Матаришваном) при формировании в матери⁵, т.е. какая-то часть его энергии при развитии распространяется за пределы первоначального небесного места рождения, становясь Матаришваном, и оттуда как бы перетягивает сущностную составляющую к себе. Этот процесс может описываться в РВ и как бегство Агни от Сил Света из-за его боязни исполнять работу по Их

¹См. [Kuiper 1979:62, Note 215, and 39].

²См. [Kuiper 1983.1:225].

³स जायमानः परमे व्योमनि अग्निः *sa jāyamānaḥ parame vyomani agniḥ* (VI.8.2), स जायमानः परमे व्योमन् *sa jāyamānaḥ parame vyoman* (VII.5.7), स जायमानः परमे व्योमन्याविर् अग्निर् अभवन् मातरिश्वने *sa jāyamānaḥ parame vyomanyāvīr agniḥ abhavan mātariṣvane* (I.143.2).

⁴दिवो मातरिश्वा जभारा *divo mātariṣvā jabhārā* (I.93.6), см. также I.148.1; III.2.13.

⁵उच्यते मातरिश्वा यद् अमिमित मातरि *ucyate mātariṣvā yad amimīta mātari* (III.29.11).

призыванию¹ – именно тогда он прячется от них в водах в особые вместилища Света² и живёт во мраке³. Хотя всё выглядит так, как если бы Агни сам убежали спрятался, на самом деле всё это происходит по желанию Светоносных, поскольку именно для Них Матарिशван приносит или низводит самого себя.⁴ Сияющие производят Агни на небе как одного из Них⁵, затем его уводят от Высшего Отца⁶ и помещают [вниз] для Ману как лучшего совершителя жертвоприношения⁷.

Причём мы никак не можем согласиться с Ф.Б.Я.Кёйпером в том, что упоминаемый здесь Высший Отец (पितुः परमान् *pituh paramān*) персонифицирует первобытный Хаос и что Его “никак нельзя локализовать в мире Девов”⁸. Прежде всего, РВ весьма часто употребляет выражение परमे व्योमन् *parame vyoman*⁹ и то, что оно должно пониматься как обозначение высшего (परमे *parame*) неба (व्योमन् *vyoman*), доказывается двумя сообщениями памятника о том, что существует пространство (रजस् *rajas*) व्योमन् *vyoman* и что व्योमन् *vyoman* находится над пространством (रजस् *rajas*)¹⁰. Далее известно, что в высочайшем небе (परमे व्योमन् *parame vyoman*) пребывает (I.62.7) и сразу после Своего рождения опьяняется Блаженством (Сомой) Гносис (Индра)¹¹; там же обитает надзирающий надо всем мирозданием

¹ होत्राद् अहं बिभ्यदायं नेदेव मा युनजन्नत्र देवाः *hotrād aham bibhyadāyaṁ nedeva mā yunajannatra devāḥ* (X.51.4).

² प्रविवेशियापः *praviveṣīthāpah* (X.51.1), प्रविष्टम् अग्ने अप्सवोषधीषु *praviṣṭam agne apsoṣadhiṣu* (X.51.3).

³ तमसि क्षेप्यते *tamasi kṣeṣyagte* (X.51.5).

⁴ ससृवांसम् इव तमनाभिम् इत्या तिरोहितम् । ऐनं नयन् मातरिश्वा परावतो देवेभ्यो मथितं परि *sasṛvāṁsam iva tmanāgnim itthā tirohitam / ainan nayan mātariṣvā parāvato devebhyo mathitaṁ pari* (III.9.5).

⁵ तं त्वा देवास्तो अजनयन्त देवं *taṁ tvā devāso ajanayanta devaṁ* (I.59.2), दिवि देवास्तो अग्निम् अजीजनन् *divi devāso agnīm ajījanan* (X.88.10), см. также VI.7.1 и 2; X.88.8, 9 и 13.

⁶ प्र यत् पितुः परमान् नीयते *pra yat pituh paramān nīyate* (I.141.4).

⁷ त्वा देवास्तो मन्त्रे दधुर् इह यजिष्ठं *tvā devāso manave dadhur iha yajīṣṭham* (I.36.10), см. также II.4.3; III.3.5.

⁸ См. [Kuiper 1983.1:228-229].

⁹ I.62.7; I.143.2; I.164.34, 35, 39 и 41; III.32.10; IV.50.4; V.15.2; V.63.1; VI.8.2; VII.5.7; VII.82.2; IX.86.15; X.5.7; X.14.8; X.109.4; X.123.5; X.129.7.

¹⁰ रजसो व्योमनः *rajaso vyomanah* (I.52.12), रजो व्योमा परो यत् *rajo vyomā paro yat* (X.129.1).

¹¹ अपिबो जात इन्द्र मदाय सोमं परमे व्योमन् *apibo jāta indra madāya soman parama vyoman* (III.32.10).

Господь¹ и Его тысячесложная Речь²; это и есть Божественное³ и исходящий от Него Великий Свет⁴. Для нас важнее в данном случае то, что в высшем небе находятся Все Светоносные или Вишведевы⁵ и Их сидением служит Слово Божье⁶. Но даже если не брать во внимание употребление в источнике словосочетания *परमे व्योमन् paramē vyoman*, то и тогда Высший Отец (*पितुः परमान् pītuh paramān*) не может рассматриваться как Асура изначального Хаоса, поскольку слово *परमान् paramān* указывает на Его локализацию в небесном сиянии⁷. Опровергает истолкование голландского герменевта и то, что Индра рождается вверху (*रूपे paro*) как высший (*परम parama*)⁸.

Ф.Б.Я.Кёйпер приводит стихи РВ с сообщениями о том, что Агни схватили в лоне вод и его принёс издалека (*परवतः parāvatah*) Матарिशван⁹, а также о том, что Ушас запрягает своих коней вдалеке (*परवतः parāvatah*), в месте восхождения Сурьи¹⁰ — по словам толкователя, термин *परवतः parāvatah* указывает здесь на нижний мир¹¹. Однако сам голландский исследователь отмечает, что денотат слова *परवतः parāvatah* эквивалентен небу (*दिव div*), поскольку из древнейших ведических гимнов следует, что Матарिशван приносит Агни с неба¹². Принять же его теорию о тождественности последнего расположенному внизу Хаосу не

¹ यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन् *yo asyādhyakṣaḥ paramē vyoman* (X.129.7).

² वाचः परमं व्योम *vācaḥ paramam vyoma* (I.164.34), सहस्राक्षरा परमे व्योमन् *sahasrākṣarā paramē vyoman* (I.164.41).

³ ब्रह्मायं वाचः परमं व्योम *brahmāyam vācaḥ paramam vyoma* (I.164.35).

⁴ महो ज्योतिषः परमे व्योमन् *maho jyotiṣaḥ paramē vyoman* (IV.50.4).

⁵ विश्वे देवासः परमे व्योमनि *viṣve devāsaḥ paramē vyomani* (VII.82.2).

⁶ ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः *ṛco akṣare paramē vyoman yasmin devā adhi viṣve niṣeduh* (I.164.39).

⁷ Это доказывалось тем, что у Сомы высшая (*परमे paramo*) пуповина находится на небе (*दिविते* नाम्ना *परमे divi te nābhā paramo*) (IX.79.4).

⁸ परो यत् त्वम् परम आजनिष्ठाः *paro yat tvam parama ājaniṣṭhāḥ* (V.30.5).

⁹ अपाम् उपस्थे अग्रभृता । आ अग्निम् अभरद् मातरिषा परवतः *apām upasthe agrbhṛtā / ā agnim abharad mātariṣvā parāvatah* (VI.8.4).

¹⁰ एषा अयुक्त परवतः सूर्यस्योदयनाद् अधि *eṣā ayukta parāvatah sūryasyodayanād adhi* (I.48.7).

¹¹ См. [Kuiper 1983.1:224-225].

¹² См. [Kuiper 1983.1:217 and 225]: *दिवो मातरिषा जगता दिवो mātariṣvā jabhānā* (I.93.6); см. также III.2.13.

представляется возможным (см. выше).

Сам феномен проникновения Агни из высшей части неба (परमे व्योमन् *parame vyoman*) далее вниз является ни чем иным как распространением Воли и Видения Светоносных Существ, порождённых Ими в виде Пламени, усилиями Их Сознания.¹ Произошедший от Творца (Тваштара), Агни т. о. рождается сначала наверху в небе, затем внизу в земле—вот почему в РВ они называются его двумя отцами² или матерями³, а сам он именуется сыном неба (दिवः ससु *divah sūnur*) и отпрыском земли (तन्ना पृथिव्या *tanā prthivya*) (III.25.1). Здесь мы опять наблюдаем несовпадение данных памятника и его разработанной голландским толкователем космогонической интерпретации. По словам исследователя, космический дуализм неба и земли был только потенциальностью недифференцированного единства изначального мира и она не могла осуществиться из-за противодействия сдерживавшего её актуализацию Вритры.⁴ Однако РВ нигде не говорит о сугубо потенциальном существовании дуалистического мира и поэтому мы рассматриваем подобную реконструкцию Ф.Б.Я.Кёйпера как наглядную попытку подмены объективного значения текста (экзегезиса) его совершенно необоснованным субъективным авторским пониманием (эйзегезисом).

Отдельного рассмотрения требует вопрос о том, где скрывался Агни от Сил Света после своего бегства из высшего неба (परमे व्योमन् *parame vyoman*). Как известно, Они нашли его в водах⁵ и все вместе в страхе поклонялись ему во Тьме⁶. Но при этом мы не можем согласиться с Ф.Б.Я.Кёйпером в том, что в подобных сообщениях речь идёт о мраке и влаге изначального Хаоса, потому что РВ указывает, что и Варуна, и Сома, и Вишведевы, и Агни пребывают в блестящих небесных водах (आपो

¹ कृत्वा दक्षस्य तरुषो विचर्मणि देवासो अग्निं जनयन्त चित्तिभिः *kratvā dakṣasya taruṣo vidharmaṇi devāso agnim janayanta cittibhiḥ* (III.2.3).

² उभा पितरा द्यावापृथिवी *ubhā pitarā dyāvāprthivī* (III.3.11), см. также VII.6.6.

³ मातरा द्यौश्च पृथिवी *mātarā dyauṣ ca prthivī* (VII.7.3-5).

⁴ См. [Kuiper 1979:39].

⁵ अविन्दन् अप्सवन्तर देवासो अग्निम् *avindann apsvantar devāso agnim* (III.1.3).

⁶ विश्वे देवा अनमस्यन् भियानास त्वाम् अग्ने तमसि तस्थिवांसम् *viṣve devā anamasyan bhiyānās tvām agne tamasi tasthivānsam* (VI.9.7).

देवीर् *āpo devīr*) (VII.49.4). Агни ушёл в воды во вместилища Света и был обнаружен Господином по своему сиянию во время пребывания в 10 местах обитания¹. О последних даже говорится, что они породили его², и их символическое значение скрывается древнейшими ведическими поэтами за образом разжигающих жертвенное пламя 10 пальцев рук жертвоприносителя³. Но эти десять пальцев символизируют 10 сил духовного видения (धीतो दश *dhīto daśa*) (I.144.5) и их истинностным сакральным денотатом служат 10 (दशभिर् विवस्वत *daśabhir vivasvata*) идей (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) (IX.99.2) Сверкающего Разума (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (VIII.52.1). Такая интерпретация подтверждается тем упоминаемым в источнике фактом, что Матарिशван приносит Агни от Вивасвата⁴. Примечательно, что и Сомма скрывается в его 10 пальцах на вершине⁵, облекается там в свои оболочки⁶, начищается его внуками или происходящими от него энергиями⁷ и побуждается его мыслями к движению⁸. Т.о. получается, что из Высшей Обители (परमे व्योम् *parame vyoman*) Пламя нисходит в находящийся в интеллектуальном небе (दिव *div*) Ум Света (मनु विवस्वत *manu vivasvat*), сияющий во Тьме Не-знания (तमो अवकुतं *tamo avakutaṁ*) среди потоков вод или умственных энергий (चित्तिर् अपां *cittir āpān*, मनोर आपः *manor āpah*), и уже оттуда Огонь проникает ещё ниже в помещённый в материальную субстанцию или землю (पृथिवी *prthivī*) разум (मनु *manu*). Каждый раз распространение Агни на новую область Психокосма описывается как рождение и поэтому его родителями считаются и Тваштар, и воды, и Дьяус-и-Притхиви, и Пламенные (Бхригу) Силы Света (Девы), и Матарिशван.⁹ Сопоставление сообщений гимнов

¹ प्रविष्टम् अग्ने अप्सवोषधीषु । तं त्वा यमो अचिकेच चित्रभानो दशान्तरुष्यादतिरोचमानम् *praviṣṭam agne apsu ośadhīṣu / taṁ tvā yamo acikec citrabhāno daśāntaruṣyādatirocamānam* (X.51.3).

² दशैर्म जनयन्त *daśemān janayanta* (I.95.2).

³ दश क्षिपः सीम् अजीजनन् *daśa kṣipah śim ajījanan* (III.23.3).

⁴ आ अग्निम् अभरद् विवस्वतो मातरिश्वा *ā agnim abharad vivasvato mātariṣvā* (VI.8.4).

⁵ दश क्षिपो अव्यत सानो *daśa kṣipo avyata sāno* (IX.97.12).

⁶ संवसानं विवस्वतः *samvasānam vivasvataḥ* (IX.26.4).

⁷ नपतीभिर् यो विवस्वतः मामृजे *naptibhiryo vivasvataḥ māmṛje* (IX.14.5).

⁸ विवस्वतो धियो हिन्वन्ति यातवे *vivasvato dhiyo hinvanti yātave* (IX.99.2).

⁹ त्वा यावापृथिवी त्वापस् त्वष्टा जजान *tvā dyāvāprthivī tvāpas tvaṣṭā jajāna* (X.2.7), यावा पृथिवी जनिष्टामापस् त्वष्टा भृगवो मातरिश्वा देवास् ततश्च मनवे *dyāvā prthivī janistāmāpas tvaṣṭā bhṛgavo mātariṣvā devās*

Х.51 и Х.124 показывает, что оба они описывают ту стадию нисхождения Агни, когда он находится в 10 мыслях Вивасвата и когда Силы Света призывают его выйти оттуда и начать для Них жертвоприношение посвятившего себя Им и жаждущего этого человеческого разума или человека в целом как ментального существа (Ману)¹. Причём, если в гимне Х.124 от Их имени Агни зовёт Индра, то в гимне Х.51 это, несомненно, делает Варуна (3-6).

Голландский толкователь говорит о сходстве мифов о принесении Матарипшваном Агни с неба и о похищении Сомы орлом со скалы²; кроме того, он указывает, что в ряде стихов упоминается каменный дом или скала, где Агни рождается и откуда он поднимается по утрам³; Ф.Б.Я.Кёйпер полагает, что подобные сообщения надо рассматривать как описание освобождения Агни и Сомы из окружённого примордиальным холмом изначального Хаоса ещё до убийства Вритры.⁴

По данным РВ, Сому приносят издалека (परावतः *parāvataḥ*) (IX.68.6; X.144.4), и при этом это отдалённое место находится в верхнем небе⁵, либо с высокой или огромной вершины⁶, и причём птица движется с неба вниз через пространство⁷. Эти уточнения не позволяют нам согласиться с голландским учёным в том, что Сому освобождали из недифференцированного мира, потому что в этом случае его должны были уносить вверх к Индре. Ещё несколько важных обстоятельств обращают на себя внимание. Изначально в принципе не требовалось похищать Сому для Индры, потому что он начал пить его на Высшем Небе

tatkeśar manāte (X.46.9), см. также X.45.1, где последовательность рождений также заменена простым перечислением.

¹ एहि मनुर्देवसु यज्ञकामो *ehi manur devayur yajñakāmo* (X.51.5), इमं नो अग्न उप यज्ञमेहि *imaṁ no agna ura yajñamehi* (X.124.1).

² अन्यं दिवो मतरिषा जभारा अमथ्राद् अन्यं परि श्येनो अग्नेः *anyaṁ divo mātariṣvā jabhārā amathnād anyam pari śyeno adreḥ* (I.93.6).

³ अद्रिजा *adrija* (IV.40.5).

⁴ См. [Kuiper 1960.2:226] и [Kuiper 1983.1:217 and 225].

⁵ परावतः दिवो उत्तराद् *parāvataḥ divo uttarād* (IV.26.6).

⁶ बृहतो अपि ष्णोः *bṛhato api ṣṇoḥ* (IV.27.4).

⁷ य दिवस् परि श्येनो मथायद् तितो रजः *yam divas pari śyeno mathāyad tiro rajah* (IX.77.2), अव श्येनो अस्वनीद् अघ चोर *ava śyeno asvanīd adha dyor* (IV.27.3).

сразу после рождения¹ — прямо в самом начале в день его рождения его юная мать налила ему в доме его Великого Отца сок находящегося на горе стебля². Это опять опровергает понимание Ф.Б.Я.Кёйпером мифа о похищении Сомы, поскольку оказывается, что тот был доступен Индре ещё до его т.н. освобождения из нижнего мира (хотя в действительности Сому уносят с неба вниз). Но затем в какой-то момент Индра был лишён Сомы, потому что в памятнике несколько раз указывается, что орёл принёс Сому для Индры³ и что последний был охвачен желанием отведать его (उक्षते *uṣate*) (III.43.7) и был вынужден питаться внутренностями собаки, но при этом ни в ком из Девов не нашёл к себе сострадания⁴. Подобная герменевтическая ситуация также не может быть разрешена с позиции космогонического подхода, согласно которому Индра был вожак Девов (см. выше). Но древнейшие ведические гимнотворцы идут ещё дальше и сообщают, что похищение Сомы для Индры одновременно являлось и принесением его человеческому разуму или человеку как ментальному существу (भरन्मन्त्रे *bharan manāre*) (IV.26.4). В отличие от реконструкции голландского учёного психологическая парадигма герменевтики текста РВ позволяет дать хорошо обоснованную интерпретацию всех приведённых выше данных⁵. Место, где рождается и сразу же пьёт Наслаждение (Сому) Гносис (Индра) — это высшие светящиеся области (परमे व्योमन् *parame vyoman*, परावतः दिवो उत्तराद् *parāvataḥ divo uttarād*, दिवस् *divas*, द्यौर् *dyor*) сознания личности, описываемые как вершина огромной скалы (बृहतो ष्योः *brhato śyoh*, अद्रेः *adreh*, गिरि *giri*). Оттуда Он (Индра) нисходит вниз в бессознательные слои и в них теряет постоянную поддержку Сил Света (Девов) и Блаженства (Сомы) и вынужден поддерживать Себя лишь присущими Ему силами интуитивного видения

¹ अपिबो जात इन्द्र मदाय सोमं परमे व्योमन् *apibo jāta indra madāya somam parame vyoman* (III.32.10).

² यज्ञायथास् तद् अहरस्य अंशोः पीयूषम् अपिबो गिरिष्ठाम् । तं ते माता परि योषा जनित्री महः पितुर् दम आसिन्नद अग्रे यज्ज्याथद् *tad aharasya amṣoh pīyūṣam apibo giriṣṭhām / tam te mātā pari yoṣā janitrī mahah pitur dama āsiñcad agre* (III.48.2).

³ य ते श्येनो जभार यानि ते श्येनो जभारा (III.43.7), मे श्येनो मध्व आ जभार मे श्येनो मदध्व आ जभारा (IV.18.13), ते श्येनः पदाम्भत् *te śyenaḥ padāmbhat* (VIII.82.9).

⁴ अवर्त्या शुन आन्त्राणि पेचे न देवेषु विविदे मर्दितारम् *avartyā śuna āntrāṇi pece na deveṣu vivide marditarām* (IV.18.13).

⁵ См. также [Семененко 2003:146-147 и 149-158].

или внутренностями собаки (शुन आन्त्राणि *ṣuna āntrāṇi*)¹. Поэтому Гносис (Индра) посылает птицу (पितः श्येनो *śitah śyeno*) (X.11.4) за поддержкой наверх. Орёл или сокол (श्येन *śyena*) является символом гностической мысли, что доказывается следующими фактами: не только порождающие Сверхразум (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyam*) (I.85.2) мысли (Маруты) сравниваются с этими пернатыми (श्येनान् इव *śyenān iva*, ш्येनासो न *śyenāso na*) (I.165.2; VIII.20.10; X.77.5) и называются светоносными орлами (दिवः श्येनासो *divaḥ śyenāso*) (X.92.6; см. также VII.56.3), но также и сам Индра отождествляется с орлом (X.99.8); более того, как несущая Сому птица в страхе от возможной неудачи² пересекает пространства (तिरो रजांसि *tiro rajānsi*, तिरो रजः *tiro rajah*) (VIII.82.9; IX.77.2), так и Индра уподобляется пересекающему пространства испуганному орлу³. Можно сказать и так, что сознание поэта воспаряет подобно орлу⁴ в поисках небесного Блаженства (सोमेआनन्दं *somēānandam*) (IX.113.6). Совместными усилиями Оно низводится в человеческий разум (मनवे *manave*), чтобы быть принесённым там им жертву для Светоносных⁵.

Что касается происхождения Агни из скалы (अद्रिजा *adrijā*) (IV.40.5), то, по мнению голландского учёного, под последней подразумевается подземный мир и примордиальный холм, в основании которого находится сокровище (निधिः अद्रिबुद्धो *nidhiḥ adribuddho*) (X.108.7) или заключённое в мировой горе и называемое кладом неба (दिवो निधिं *divo nidhim*) (I.130.3) или высшим кладом (निधिं परमं *nidhim paramam*) (II.24.6) солнце (स्वर् यद् अश्मन् *svar yad aśmann*) (VII.88.2) – до того момента, пока⁶ двойник Индры в мифе о Вала Брихаспати не разрушает его подобную скорлупе каменную оболочку и не выгоняет его вверх подобно птенцу.⁷ Однако, и это признаёт сам Ф.Б.Я.Кёйпер, в памятнике есть совершенно

¹ См. о символическом значении собак в РВ: [Семененко 2002.2:107-110, 114-115 и 122] и [Семененко 2003:147 и Прим. 1].

² भद् यदि विर अतो वेविजानः *bharad yadi vir ato vevijānaḥ* (IV.26.5).

³ इन्द्र श्येनो न भीतो अतरो रजांसि *indra śyeno na bhīto ataro rajānsi* (I.32.14).

⁴ अहं न श्येनो पतामि *aham na śyeno patāmi* (I.33.2).

⁵ हव्यम् भरन् मनवे देवजुष्टम् *havyam bharan manave devajuṣṭam* (IV.26.4).

⁶ आण्डेव भित्त्वा शकुनस्य गर्भम् उद् उखियाः पर्वतस्य तमनाजत् *āṇḍeva bhittvā śakunasya garbham ud usriyāḥ parvatasya tmanājat* (X.68.7).

⁷ См. [Kuijper 1983.4:140-141].

недвусмысленные указания на то, что раскалываемая скала находится в небе и что само её вскрытие, символизирующее раскрытие Силой Света ворот ума, производится автором гимна посредством гимнов¹ – т.е. перед нами пример типичного для древнейших ведических поэтов использования мифологических сюжетов для описания душевных процессов внутренней жизни человека.

Предлагаемое Ф.Б.Я.Кёйпером истолкование гимна Х.124 также не объясняет, почему в одном из его стихов упоминается о том, что Агни покидает своего отца (который, если следовать логике голландского учёного, является Асурой)², в то время как в соседнем стихе утверждается, что Агни говорит приветливое слово отцу Асуре³. Следовательно, в данном случае необходимо подразумевать наличие у рассматриваемого персонажа двух отцов, оба из которых являются Владыками Жизни (Асурами); при этом покидаемый отец характеризуется как Не-Сила-Света (अस्वेदा *adevād*), а оставляющий его сын – наоборот, как Светоносный (देव: *devah*) (2); это доказывает, что Агни и тот его отец, которому он говорит приятную речь, принадлежат к числу Сияющих Властителей Дыхания Жизни (देवाव् असुरा *devāu asurā*, Асуров–Девов), в то время как покидаемый Агни отец относится к Тёмным Правителям Жизненной Силы (असुरा अदेवाश् *asurā adevāḥ*, Асурам–Не–Девам). Всё это ещё раз показывает всю искусственность и необоснованность производимого голландским исследователем отделения Асуров от Девов и ошибочность предлагаемого им толкования анализируемого гимна.

Затем, нигде в РВ не содержится никаких данных, позволяющих вслед за голландским учёным трактовать обозначающий верховную власть термин अधिपत्यम् *adhipatyam* как специфическое именование владычества над одной из частей света. С другой стороны, упоминание о любви Варуны к Индре указывает на то, что последний предлагает первому именно

¹ См. [Kuiper 1983.4:141]: दिवो विष्वन् अद्रिम् उक्थैर् । वि दुरो मनुषीर देव आवः *divo viṣṣyanm adrim ukthair / vi duro mānuṣīr deva āvāḥ* (V.45.1). См. подробнее [Семенов 2003:113-118, 133 и 135-137].

² पितरं जहामि *pitaram jahāmi* (4).

³ शंसामि पित्रे असुराय शेषम् *ṣaṁsāmi pitre asurāya ṣevam* (3).

верховное господство над своим царством.¹ При этом подмечаемая Ф.Б.Я.Кёйпером тесная связь Варуны с водами не является доказательством того, что он правит до и после победы Индры только мрачной и влажной (после убийства Вритры нижней) частью мироздания, потому что древнейшие ведические поэты указывают, что воды имеются как в светящемся пространстве по ту сторону Сурьи, так и внизу². В то же время нельзя не согласиться с голландским учёным в том, что Индра и Варуна исполняют различные функции³, что подтверждается, в частности, сообщениями гимна IV.42, которые, кстати, в очередной раз резко расходятся с разработанной исследователем реконструкцией древнейшего ведического мифа о творении (так, в них Варуна выступает в роли Творца (Тваштара) упорядоченного Космоса (3-4) и правителя Девов (1-2) – а ведь, согласно космогонической парадигме, для этой стадии существования мира характерно правление Асуров в недифференцированном и никем не сотворённом Хаосе, в то время как Девы ещё не родились).

Вся совокупность вышеизложенного приводит нас к выводу о том, что предлагаемая Ф.Б.Я.Кёйпером космогоническая интерпретация гимна X.124 представляет собою ещё один типичный для этого герменевта пример подмены извлечения объективного значения текста (экзегезиса) его субъективным авторским пониманием (эйзегезисом) посредством некорректного использования методов лексико-синтаксического и контекстуального анализа. Как мы уже указывали в одной из своих работ⁴, гимн X.124 с психологической точки зрения представляет собою описание одного из этапов духовной трансформации личности человека. Огненная Воля Бога длительное время существует в бессознательном Мраке⁵ и работает в нём многие годы⁶, пока сверхразумный по отношению к человеческому пониманию Гносис (Индра) не призывает Её для

¹ त्वं च मा वरुण कामयासे । मम राष्ट्रस्य अधिपत्यमेहि *tvam ca mā varuṇa kāmayaśe / mama rāṣṭrasya adhipatyamehi* (5).

² या रोचने परस्तात् सूर्यस्य याश्चावस्ताद् उपतिष्ठन्त आपः *yā rocane parastāt sūryasya yāścāvastād upatiṣṭhanta āpah* (III.22.3).

³ См. подробнее [Семененко 2003:179-180].

⁴ См. [Семененко 2003:185-186].

⁵ ज्योतेव दीर्घं तम आशयिषाः *jyogeva dīrgham tama āśayiṣṭhāḥ*.

⁶ बह्विः समा अकरम् अन्तर अस्मिन् *bahviḥ samā akaram antar asminn*.

совершения осознаваемого индивидуальным сознанием самопожертвования человека Божественному¹. Тогда мистик выбирает супраментальный Свет (इन्द्रं वृणानः *indram vṛṇānaḥ*) и уходит от породившего его и относившегося к нему дружелюбно и ласково² Тёмного Отца (पितरं जहामि *pitaram jahāmi* и адевад *adevād*) к дальней родне (अरणीं नाभिमेभि *araṇīn nābhimeṇi*) или к своему другому Светлому Отцу, который является Владыкой Жизни (Асурой) и которому он говорит приветливое слово³. Происходит полная перестройка структуры личности — присутствовавшие в ней и ранее, но не осознававшиеся ею Воля, Блаженство и Истинная Речь Бога теперь воспринимаются осознанно или буквально начинают шевелиться в ней⁴, царство переворачивается (पर्यावर्द्धराष्ट्रं *paryāvardha rāṣṭram*) или формируется иной гностический центр и руководитель человеческого существа, наложенные Тёмными Владыками Жизни пути иллюзорного восприятия исчезают⁵, Сверхразум утверждает свою светоносную власть (मम राष्ट्रस्य *mama rāṣṭrasya*), предлагает Слову Божьему верховное господство (अधिपत्यमेहि *adhipatyamehi*) и всё это приводит к возникновению экстатического переживания (निहि सोम *nirehi soma*).

Ф.Б.ЯКёйпер полагает, что те Асуры, которые перешли на сторону Девов и стали именоваться Асурами—Девами (देवाव् असुरा *devāṇv asurā*), тем не менее продолжали образовывать особую группу под названием Адитьев или Сыновей Адити, потому что это имя указывало на их происхождение из недифференцированного изначального мира, одним из наиболее выдающихся олицетворений или женской манифестацией которого является в РВ их мать Адити.⁶ В дальнейшем же в организованном Космосе Адитьи начали представлять нижнюю часть мироздания (*under world aspect*).⁷ Что же касается Адити, то она, по мнению голландского учёного, превратилась в репрезентацию дуального мира в его

¹ इमं नो अग्न उप यज्ञमेहि *imam no agna upa yajñamehi*.

² शिवं यत् सन्तम् जहामि स्वात् सत्त्वाद *śivam yat santam jahāmi svāt saktvād*.

³ अंसामि पित्रे असुराय शोभम् *aṁsāmi pitre asurāya śevam*.

⁴ अग्निः सोमो वरुणस् ते च्यवन्ते *agniḥ somo varuṇas te cyavante*.

⁵ निर्माया उ त्वे असुरा अभूवन् *nirmāyā u tve asurā abhūvan*.

⁶ См. [Kuiper 1979:7, Note 14, 32, 41, 45, 51 and 59].

⁷ См. [Kuiper 1979:46 and 59].

тотальности.¹

Мы не можем согласиться с предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером интерпретацией упоминаемых в РВ образов Адити и Адитьев, поскольку она основана на псевдохронологическом (базирующемся только на субъективных предположениях экзегета) расщеплении предикатов Адити, а также в своих важнейших пунктах расходится с содержащейся в древнейших ведических гимнах информацией.

В них нет никаких данных, позволяющих рассматривать Адити как персонификацию тёмного и влажного недифференцированного Хаоса; напротив, она описывается как состоящая из Света и дарующая Его², именуется сияющим небом и промежуточным пространством³, причём её лоно представляет собою высшую часть неба⁴; при отсутствии каких-либо указаний на мрачную природу Адити и/или сведений о том, что изначально она обладала ею, у нас нет оснований вслед за голландским учёным расценивать вышеупомянутые сообщения как относящиеся к более поздней стадии космогонического мифа и существования мира⁵.

Утверждение Ф.Б.Я.Кёйпера о том, что Адитьи стали после победы Индры божествами нижней части Космоса, также не соответствует содержанию текста памятника. В нём говорится о том, что они обитают в сверкающем небе⁶ и в нём проложен их путь⁷; кроме того, их просят взглянуть вниз на обращающихся к ним как дозорных с холма⁸. Само же понимание голландским исследователем эпитета Адитьев как именования перешедших на сторону Девов Асуров вступает в резкое противоречие с указаниями РВ на то, что Адитьями являются вождь Девов

¹См. [Kuiper 1979:51, Note 164].

²ज्योतिष्मतीम् अदितिं स्वर्वतीम् *jyotiṣmatīm aditiṁ svarvatīm* (I.136.3), ज्योतिर् अदितेर् *jyotir aditer* (VII.82.10), दातृम् अदितेर् स्वर्वद् *dātṛam aditer svarvad* (I.185.3).

³अदितिर् द्यौर अदितिर् अन्तरिक्षम् *aditir dyaur aditir antarikṣam* (I.89.10), द्यौर अदितिर् *dyaur aditir* (X.63.3).

⁴परमे व्योमन् अदितेर् उपस्थे *paramē vyoman aditer upasthe* (X.5.7).

⁵См. [Kuiper 1979:38].

⁶क्षयतो दिवो आदित्यान् *kṣayato divo ādityān* (VI.51.4), दिविक्षयम् आदित्यान् *divikṣayam ādityān* (X.63.5).

⁷पन्था आदित्यो दिवि कृतः *panthā ādityo divi kṛtaḥ* (I.105.16).

⁸आदित्या अव हि ख्यताधि कुलादिवा स्पशः *ādityā ava hi khyatādhi kulādiva spaṣaḥ* (VIII.47.11).

Индра (VIII.52.7) и его непосредственные помощники из числа Девов – Маруты (X.77.2 и 8). Мы присоединяемся ко мнению М.Мюллера о том, что имя Несвязанного (अदित्य *āditya*) относится к числу принципиальных общих характеристик любой Силы Света (देव *deva*)¹.

В своей интерпретации древнейшего ведического космогонического мифа Ф.Б.Я.Кёйпер отдельно останавливается на анализе мифологической судьбы Асуры Варуны после создания дуалистического Космоса и отношений этого персонажа с создателем нового мира Индрой.

Голладский учёный указывает на то, что у образа Варуны имеются зловещие и неблагоприятные и даже демонические черты²: так, авторы одного из гимнов просят этого Асуру не наносить им удара своим оружием, которым тот поражает, когда ищет совершившего грех³; в другом месте поэты описывают то, как они смягчают гнев царя и Асуры Варуны поклонениями, жертвоприношениями и призываниями, и умоляют его снять с них содеянные ими грехи⁴; неоднократно упоминается злоба (धृति *dṛiti*) данного персонажа⁵. Основываясь на производстве имени Варуны от глагольного корня वृ-*var-* или वृ-*vr-* – “окружать/охватывать/покрывать”, Ф.Б.Я.Кёйпер указывает на несомненную связь этого объекта религиозного поклонения с Вритрой, чьё имя также производят от того же корня.⁶ Исследователь приводит далее сообщение источника, в котором, по его словам, умершему при описании его посмертного путешествия рассказывается о том, что во время него он увидит опьяняющихся по своей собственной природе царей Йаму и Деву Варуну⁷; в другом стихе

¹ См. [Müller 1864:500].

² См. [Kuiper 1975:113] и [Kuiper 1979:6, 11, 44, 59 and 67-70].

³ मा नो वधैर् वरुण ये त इष्टवैतः कृण्वन्तम् असुर भ्रिणन्ति *mā no vadhair varuṇa ye ta iṣṭāvenah kṛṇvāntam asura bhrīṇanti* (II.28.7).

⁴ अव ते हेतो वरुण नमोभिर् अव यज्ञेभिर् ईमहे हविर्भिः । असुर राजन्नेनासि शिश्रथः कृतानि *ava te heṭo varuṇa namobhir ava yajñebhir īmahe havirbhiḥ / asura rājanmenāsi śiṣrathah kṛtāni* (I.24.14), см. также VII.86.5.

⁵ Ф.Б.Я.Кёйпер ссылается на стихи I.128.7 и VIII.27.15.

⁶ См. [Kuiper 1979:69-70].

⁷ उभा राजाना स्वधया मदन्ता यमं पश्यासि वरुणं च देवम् *ubhā rājānā svadhayā madantā yamaṁ paśyāsi varuṇam ca devam* (X.14.7).

содержится просьба поэта освободить его от действия проклятия, от чего-то исходящего от Варуны, от пут или колодки Йамы и от всякого прегрешения перед Девами¹; в третьем обращающийся к Варуне говорит ему о своём нежелании уходить в земляной дом – который, по мнению голландского учёного, обозначает могилу – и просит его о помиловании²; как считает Ф.Б.Я.Кёйпер, в подобных сообщениях Варуна рассматривается гимнотворцами как божество мира мёртвых или вообще бог смерти, в то время как сами стихи служат доказательствами того, что в результате перехода Варуны на сторону Девов в космический порядок были интегрированы Смерть и другие зловещие силы.³ Кроме того, голландский герменевт отмечает, что Варуна ассоциируется с чёрным цветом, поскольку РВ упоминает о том, что он сделал белых носителей одежд чёрными⁴, и с ночью, поскольку он называется сжимающим её в объятиях⁵. Наконец, в гневе Варуна может отнять срок жизни человека или выдать его на убийство смертельному оружию.⁶ Ф.Б.Я.Кёйпер полагает, что демонические атрибуты Варуны и его природа Асуры в древнейших ведических гимнах сознательно табуируются.⁷

Одновременно, как мы помним, Варуна получил от Индры власть (अधिपत्यम् *adhipatyam*) над нижней, самой древней и некогда представлявшей собою изначальный Хаос частью мироздания, включающей в себя держащие землю первичные воды.⁸ То, установился порядок, при котором Индра и Варуна управляли соответственно верхним

¹ मुञ्चन्तु मा शपथ्याद् अथो वरुण्याद् उत । अथो यमस्य पद्मिनीशात् सर्वस्माद् देवकिल्बिषात् *muñcantu mā śapathyād atho varuṇyād uta / atho yamasya padmīṇīśāt sarvasmād devakilbiṣāt* (X.97.16).

² मोषु वरुण मुन्मयं गृहं अहं गमम् । मृदा मृत्तयं *mo śu varuṇa mṛṇmayam grhaṁ ahaṁ gamam / mṛlā mṛtaya* (VII.89.1).

³ См. [Kuiper 1979:12, 67 and 71-72] и [Kuiper 1983:31].

⁴ См. [Kuiper 1979:72]: यः श्वेतान् अधि निर्णिजश्चक्रे कृष्णान् *yaḥ śvetān adhi nirṇijaś cakre kṛṣṇan* (VIII.41.10).

⁵ См. [Kuiper 1960.2:242], [Kuiper 1983.2:94] и [Kuiper 1983.3:31]: स क्षपः परि ष्वज्जे *sa kṣapah pari śvaje* (VIII.41.3).

⁶ См. [Kuiper 1979:73 and Note 272]: मा न आयुः प्र मोक्षीः *mā na āyuh pra moṣhī* (I.24.11), मा नो वयाच हन्तवे जिह्वानस्य रिरधः । मा हणास्य मन्त्यवे *mā no vadhāya hatnave jīhṇānasya riradhah / mā hṇāsya mantlyave* (I.25.2).

⁷ См. [Kuiper 1960.2:222-223], [Kuiper 1975:113], [Kuiper 1979:23] и [Kuiper 1983.2:95].

⁸ См. [Kuiper 1975:114] и [Kuiper 1979:27 and 29].

и нижним мирами; подтверждением этого исследователь считает именование Индры и Варуны повелителями двоякого рода Света.¹ При этом подобно Индре (см. выше) Варуна функционировал в роли держащего порознь оба мира и в частности небо мирового столба.² По Ф.Б.Я.Кёйперу, в дневное время Варуна пребывал в подземных космических водах или около них у нижней части оси мира или корней мирового дерева и за них поддерживал его, а ночью космические воды поднимались над землёй и образовывали ночное небо и пребывающий в этом бездонном пространстве Варуна держал перевёрнутое мировое дерево за корень, который специально в целях сохранения тайны называется автором гимна верхушкой или кроной (स्तूपं *stūpaṃ*).³

Ф.Б.Я.Кёйпер обращает внимание и на то, что и в фигурах других бывших Асуров – Адитьев – также присутствует двусмысленность⁴: им присуща магическая сила пресмыкающихся (अहिमाया *ahimāyā*) (X.63.4; см. также II.27.16) и у них есть особые силки (पाशा *pāṣā*) (II.27.16), а у Митры и Варуны – некие злые силы (दुः *duḥ*) (VII.61.5); они называются стремящимися обмануть или навредить (दिप्सन्तो *dipsanto*) (II.27.3).

По представлениям голландского толкователя⁵, описываемый РВ космогонический процесс состоит из трёх последовательных фаз: 1) воды (आपः *āpah*)⁶, 2) Не-Бытие (असत् *asat*) примордиального мира, 3) дуализм Бытия (सत् *sat*) и Не-Бытия (असत् *asat*)⁷. При переходе к третьей стадии

¹ См. [Kuiper 1979:39 and Note 126 and 44]: ईशाना वस्व उभयस्य इन्द्रावरुणा *īṣānā vasva ubhayaśya indrāvaruṇā* (VII.82.4), इन्द्रावरुणाव् युवं हि वस्व उभयस्य राजधो *indrāvaruṇāv yuvam hi vasva ubhayaśya rājatho* (VII.83.5).

² См. [Kuiper 1979:87 and Note 328] и [Kuiper 1983.4:145]: वस्कम्भेन वि रेदसी चाम् अजायत *ya skambhena vi rodasī dyaṃ adbhāṣayan* (VIII.41.10).

³ См. [Kuiper 1975:114], [Kuiper 1979:60] и [Kuiper 1983.4:144-146]: अक्षुधे वरुणो वनस्यो अर्ध्वं स्तूपं ददते नीचीनां स्तुर उपरि बुध्न एषाम् *abudhne varuṇo vanasyo ardhvam stūpaṃ dadate nīcīnā sthur upari budhna eṣām* (I.24.7).

⁴ См. [Kuiper 1979:59 and 70].

⁵ См. [Kuiper 1975:117] и [Kuiper 1979:13].

⁶ Ф.Б.Я.Кёйпер ссылается на стихи X.129.1 и 3.

⁷ Ф.Б.Я.Кёйпер ([Kuiper 1975:116] и [Kuiper 1979:38]) приводит сообщения источника, в которых утверждается, что Бытие родилось из Не-Бытия в первом поколении Девов (देवानाम् पूर्वो असतः सद् अजायत *devānām pūrvye yuge asataḥ sad ajāyata*, देवानां युगे प्रथमे असतः सद् अजायत *devānām yuge prathame asataḥ sad ajāyata*) (X.72.2 и 3) и что Сущее связано с Не-Сущим (सतो कश्चिद् असति *śato*

Индра как Демиург преобразует Не-Бытие в Бытие¹, но при этом часть Не-Бытия остаётся и вытесняется за пределы возникшего бинарного Космоса.²

Согласно предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером реконструкции, древнейшие ведические поэты считали период времени перед началом каждого нового года критическим, потому что он характеризовался регрессией к ситуации до т.н. второго творения, когда Космос вновь обращался в Хаос и все Асуры – и перешедшие на сторону Девов (देवाश्च असुरा *devāḥ asurā*, Асуры–Девы), и скрывшиеся за пределами созданного Индрой миропорядка и временно вернувшиеся оттуда (असुरा अदेवाश्च *asurā adevāḥ*, Асуры–Не–Девы) – вновь объединялись против Девов и тем во главе с Индрой приходилось повторять свою космогоническую битву с ними и Вритрой.³ По мнению голландского учёного, Варуна в этот момент также переставал быть Девой и снова превращался в опасного Асуру изначального мира.⁴ Ф.Б.Я.Кёйпер вообще полагает, что Варуна даже после своего перехода на сторону Девов продолжал поддерживать тайные отношения со своими изгнанными родственниками Асурами и в период предновогоднего кризиса его тайный заговор с ними становился открытым союзом.⁵

Мы не можем принять предлагаемого голландским учёным понимания отношений между Индрой и Варуной и другими Адитьями после убийства Вритры, а также производимой им демонизации образов Варуны и Адитьев в РВ, потому что они основываются на узком и выборочном применении в экзегезе контекстуального анализа.

Прежде всего, Ф.Б.Я.Кёйпер не может не знать о том, что злоба и гнев Варуны проявляются в виде различных кар (включая лишение жизни) по отношению к людям только в случае совершения ими отклоняющихся

bandhum asati) (X.129.4).

¹Ф.Б.Я.Кёйпер указывает на стих VI.24.5 с упоминанием о том, что Индра один миг превращает Не-Бытие в Сущее (असच्च सन्मुहुरा चक्रिर् इन्द्रः *asacca san muhurā cakrīr indrah*).

²См. [Kuiper 1975:117] и [Kuiper 1979:38].

³См. [Kuiper 1975:115-116, 118, Note 22, and 119], [Kuiper 1979:15, 23-24, 34, 41-43 and 60] и [Kuiper 1983.2:122].

⁴См. [Kuiper 1975:116] и [Kuiper 1979:24, 43 and 69].

⁵См. [Kuiper 1975:115 and 116].

от Истины поступков: во многих приведённых исследователем сообщениях или в непосредственно соседствующих с ними упоминаются совершенные его поклонниками до этого прегрешения, прощения за которые они у Варуны просят.¹ Называя Божество злобным демоном только зато, что Оно преследует беззакония, Ф.Б.Я.Кёйпер лишь в очередной раз демонстрирует, что его герменевтический подход состоит не в истолковании анализируемых данных (экзегезисе), а в привнесении в текст не имеющегося в нём и являющегося порождением самого толкователя смысла (эйзегезисе). Кроме того, известно, что путами Варуны вяжет Побуждающий-к-Быпию (Савитар)² или Светоносный Творец (देव त्वष्टा *devas tvaṣṭā savitā*) (III.55.19).

Что касается производства имени Варуны от глагольного корня *वर-*var-** или *वृ-*vṛ-** “окружать/охватывать/покрывать” и постулируемой на основании этого безусловной связи Варуны с Вритрой, то, по мнению Ф.Боллензена и П.Рэнно, оно может быть образовано и от глагольного корня *स्वर्-*svar-** или *सूर-*sūr-** “сверкать/сиять/блестеть/блистать”, а П.Тиме переводит его как Истина-Речь (True-Speech)³: т.о. позиция Ф.Б.Я.Кёйпера в данном случае является весьма слабой.

То же самое можно сказать и относительно его истолкования фразы *यः श्वेतान् अधि निर्णिजश् चक्रे कृष्णानु yaḥ śvetān adhi nirṇijaṣ cakre kṛṣṇānani* (VIII.41.10), которую он переводит как: “He who made the white wearers of garments black ones”: доказать на её основании ассоциацию Варуны исключительно с ночью не представляется возможным, поскольку другие толкователи предлагают иное её понимание: “Welcher die umhüllten wissen und die schwarzen schuf” (А.Хиллебрандт) или “Der die wissen, die schwarzen zum Mantel sich gemacht hat” (К.Гельднер).⁴ Как мы видим, в двух последних вариантах перевода данное сообщение показывает власть или связь Варуны как со светлыми, так и с мрачными феноменами, и именно такая его характеристика подтверждается целым рядом данных

¹ См. I.24.9 и 14; I.25.1; II.28.5, 7 и 9; VII.86.4-6; VIII. Таких примеров в РВ очень много.

² वरुणस्य पाशाद् येन त्वावभ्रातु सविता *varuṇasya pāśād yena tvāvabhmāt savitā* (X.85.24).

³ См. [Hillebrandt 1877:8-14], [Bollensen 1887:504-505], [Введенский 1902:30, Прим. 51], [Hamp 1960:64-65], [Kuiper 1979:18, Note 51] и [Елизаренкова 1989:500].

⁴ См. [Hillebrandt 1877:23], [Kuiper 1979:72, Note 267] и [Ригведа 1999.1:698].

РВ: так, он не только сжимает в объятьях или охватывает ночь или ночи¹, но и прокладывает широкий путь для движения Сурьи², помещает его в сверкающее небесное пространство³, использует как свой глаз⁴ и измеряет им землю⁵ – что несомненно указывает и на дневное пребывание Варуны в небе и опровергает реконструкцию голландского толкователя, согласно которой он днём находился в подземном мире космических вод и только ночью вместе с ними поднимался над землёй и образовывал ночное небо.

Сообщение древнейших ведических поэтов о том, что Варуна и Йама вместе опьяняются в соответствии с собственной природой, а также их призыв освободить от колодки Йамы и чего-то исходящего от Варуны⁶ мы не считаем достаточными основаниями для утверждений Ф.Б.Я.Кёйпера о том, что Варуна рассматривается в памятнике как божество мира мёртвых или даже как бог смерти и что с его не зафиксированным в источнике переходом на сторону Девов в Космос были инкорпорированы Смерть и другие злоеющие силы. Как известно, для авторов РВ имена не только Варуны и Йамы, но также и Агни, Гарутмана, Индры, Матаришвана и Митры являются всего лишь несколькими из многочисленных обозначений вдохновенными провидцами Единого Божественного Сущего⁷, и, кроме того, было бы очевидной ошибкой по методу голландского толкователя всех выпензенных персонажей характеризовать как божества умерших всего лишь из-за их упоминания вместе с Йамой. К тому же определение самого Йамы исключительно как бога мёртвых представляет собой результат узкого

¹ स क्षयः परि षक्वजे *sa kṣapah pari śasvaje* (VIII.41.3).

² उरुं वरुणश्चकार सूर्याय पन्थाम् अन्वेतवा उ *urum varuṇaś cakāra sūryāya panthām anvetavā u* (I.24.8), см. также VII.87.1.

³ वरुणो दिवि सूर्यम् अदधात् *varuṇo divi sūryam adadhāt* (V.85.2).

⁴ येना चक्षसा त्वं वरुण पश्यसि *yenā cakṣasā tvam varuṇa paśyasi* (I.50.6).

⁵ वि यो ममे पृथिवीं सूर्येण *vi yo mame pṛthivīm sūryeṇa* (V.85.5).

⁶ उभा स्वधया मदन्ता यमं पश्यसि वरुण च देवम् *ubhā svadhayā madantā yamaṁ paśyasi varuṇaṁ ca devam* (X.14.7), सुबन्तु मा अयो वरुणपाद उत । अयो यमस्य पद्भिरीशात् *muñcanti mā atho varuṇyād uta / atho yamasya padbhiṇāt* (X.97.16).

⁷ इन्द्रं मित्रं वरुणम् अग्निम् आहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् । एकं सद विप्रा बहुधा वदन्ति अग्निं यमं मातरिश्वानम् आहुः *indram mitram varuṇam agnim āhuratho divyaḥ sa suparṇo garutmān / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti agniṁ yamaṁ mātariṣvānam āhuḥ* (I.164.46).

контекстуального анализа данных об этом объекте религиозного поклонения. Знаменитый гимн РВ якобы погребального характера, где почти в каждом стихе встречается имя Йама (X.14), вопреки истолкованию Ф.Б.Я.Кёйпера рассказывает не о посмертном путешествии души покойника в мир усопших, а о взлёте человеческого сознания в высочайшую обитель Духа и последующем его возвращении оттуда в тело мистика.¹ В самом его начале Йама именуется собирателем рождённых существ и сыном Вивасвата² или Сверкающего Разума (मनै विवस्वति *manai vivasvati*) (VIII.52.1) и затем говорится, что он нашёл для гимнотворцев путь, по которому прошли их первые Отцы и куда [движутся] все рождённые³. Как выясняется далее, этими наслаждающимися на общем мире с Йамой⁴ первыми Отцами здесь называются не обожествлённые предки авторов гимнов, а Пылающие (Ангирасы)⁵ или Светоносные Существа (देवा *devā*)⁶. Они рождаются от Огня Воли Бога и распространяются в многообразии своих обликов из небесного (т.е. в мистической речи ментального) сияния.⁷ Обнаруженный Йамой и испытанный Ангирасами путь (गातुं *gātum*) – это не дорога в загробный мир, а прорубаемый гимнами и рёвом Пламенных в твердынях горы Бессознательного и создаваемый Ими вместе с Гносисом (Индрой) проход для человеческого разума (मनवे गातुम् *manave gātum*, गातुम् मनुषे *gātum manuṣe*)⁸ и молитвы (ब्रह्मा गातुम् *brahmā gātum*, ब्रह्मणे गातुं *brahmaṇe*

¹ См. также [Семененко 2002.2:98-99, 103-106 и 110].

² वेवस्वतं संगमनं जनानां यमं *vaivasvataṁ saṅgamanaṁ janānāṁ yamaṁ* (X.14.1), см. также X.14.5.

³ यमो नो गातुं विवेद । यत्र नः पूर्वे पितरः परेयुना जज्ञानाः पथ्या अनु स्वाः *yamo no gātum viveda / yatrā naḥ pūrvē pitaraḥ pareyureṇā jajñānāḥ pathyā anu svāḥ* (X.14.2).

⁴ पितॄन् यमेन ये सधमादममदन्ति *pitṛṇ yameṇa ye sadhamādammadanti* (X.14.10).

⁵ अङ्गिरोभिः पितृभिः *aṅgirobhiḥ pitṛbhiḥ* (X.14.4), अङ्गिरसो नः पितॄन् *aṅgirasō naḥ pitāro* (X.14.6).

⁶ Таковыми, в частности, являются Агни (I.1.6; I.31.1, 2 и 17; I.74.5; I.75.2; I.127.2; IV.3.15; IV.9.7; V.8.4; V.10.7; V.11.6; V.21.1; VI.2.10; VI.11.3; VI.16.11; VIII.23.10; VIII.43.18 и 27; VIII.44.8; VIII.60.2; VIII.74.11; VIII.75.5; VIII.84.4 и VIII.102.17), Б्रихаспати (II.23.18; IV.40.1; VI.73.1 и X.47.6), Индра (I.100.4 и I.130.3), Сома (IX.107.6) и Ушас (VII.75.1 и VII.79.3).

⁷ विरूपास अङ्गिरसः सूनवस् अग्नेः परि जज्ञिरे *virūpāsa aṅgirasah sūnavas agneḥ pari jajñire* (X.62.5), अग्नेः परि जज्ञिरे विरूपासो दिवस् परि *agneḥ pari jajñire virūpāso divas pari* (X.62.6).

⁸ I.112.16; V.30.7; X.49.9; X.76.3; X.104.8.

gātum)¹ из узости восприятия² к супраментальному Свету³ и Бессмертию (अमृतत्वाय गातुम् *amṛtatvāya gātum*) (Ш.31.9). Сознание человека далее призывают пройти по этим прежним путям древних Отцов и увидеть царящих сиянием и самоудовлетворённых Господина и Его сверкающую Истинную Речь⁴, соединиться с Ним и другими Отцами на высшем небе, оставить всё греховное и затем вернуться домой и войти назад в телесную оболочку наполненным жизненной силою⁵. Йама здесь – не божество смерти, а обитающий в Светоносном Разуме Господин⁶, обращающий смерть вспять и дарующий жизнь, и поэтому Его вспоминают с доброй памятью⁷ и Его Тело называют милым⁸. Следовательно, и находящегося рядом с ним Варуну нельзя считать одним из богов мира усопших.

Описание того, как Варуна опорой держал порознь два мира и поддерживал сияющее небо⁹, опровергает предлагаемую Ф.Б.Я.Кёйпером реконструкцию космогонического мифа, согласно которой проявленный Космос стал существовать только после демиургической деятельности Индры. А именованная Индры и Варуны повелителями двоякого Света¹⁰ сами по себе не доказывают того, что, как полагает голландский учёный, они правили соответственно верхней и нижней частями мироздания

¹ II.20.5; VII.13.3; IX.96.10; X.30.1; X.122.2.

² अहोश्च आद् गातुम् *amhoṣ ād gātum* (V.65.4).

³ वीर्यं पितरो न उक्थैर् अद्रिं रुजम् अक्षिरसो रवेण । चक्षुर दिवो बृहतो गातुम् अस्मे अहः स्वर्विदिदुः केतुम् उक्ताः *vīrī pitaro na ukthair adriṁ rujann aṅgirasō raveṇa / cakrur divo bṛhato gātum asme ahaḥ svarvividuḥ ketum usrāḥ* (I.71.2), इन्द्रो नृभिर् अजनद् सूर्यम् उपसं गातुम् अग्निम् *indro nṛbhir ajanad sūryam uśasam gātum agnim* (III.31.15).

⁴ ग्रहिं ग्रहे पथिभिः पूर्वैर्भिर् यत्रा नः पूर्वै पितरः परेयुः । उभा स्वधया मदन्ता यमं पश्यासि वरुणं च देवम् *prehi prehi pathibhiḥ pūrveyebhir yatrā naḥ pūrve pitarah pareyuh / ubhā svadhayā madantā yaman paśyāsi varuṇam ca devam* (X.14.7).

⁵ सं गच्छस्व पितृभिः सं यमेने परमेव्योमन् । हित्वायावद्यं पुनर् अस्तम् एहि सं गच्छस्व तन्वासुवचां *saṁ gachhasva pitr̥bhiḥ saṁ yamene paramavyoman / hitvāyāvadyam punar astam ehi saṁ gachhasva tanvāsuvacāḥ* (X.14.8); см. также X.58.1.

⁶ इदं यमस्य सादनं देवमानं यदुच्यते *idaṁ yamasya sādanan devamānam yaducyate* (X.135.7).

⁷ यमस्य यो मनवते सुमन्तु *yamasya yo manavate sumantu* (X.12.6).

⁸ प्रियमस्तन् *priyam yamas tanvam* (X.13.4).

⁹ य स्कम्भेन वि रोदसी याम् अधारप्सु *ya skambhena vi rodasī dyām adhāraṣu* (VIII.41.10).

¹⁰ ईशाना वस्व उभयस्य इन्द्रावरुणा *īśānā vasva ubhayasya indrāvaruṇā* (VII.82.4), इन्द्रावरुणाव युवं हि वस्व उभयस्य राजयो *indrāvaruṇāv yuvam hi vasva ubhayasya rājatho* (VII.83.5).

каждый из своей области; из другого сообщения следует, что Варуна со своим другом Индрой вместе живёт на небе¹.

Что касается Адитьев в целом, то и им неправильно приписывать демоническую природу на основании того, что они своими злыми силами преследуют Неистинность в существах² или своими иллюзорными способностями и силами ловят вредящих им и обманывающих их³. Если последних они и стремятся покарать (दिप्сन्ते *dipsanto*) (II.27.3), то следующим их указаниям они всячески помогают, поддерживают и защищают и эти помощь, поддержка и защита воспеваются в многочисленных стихах памятника⁴. Само их имя называется древнейшими ведическими поэтами чарующим (आदित्यानाम् चारु नाम *ādityānām cāru nāma*) (III.56.4). Присущая Адитьям змеиная сила превращений (अहिमाया *ahimāyā*) (X.63.4) не может рассматриваться вслед за Ф.Б.Я.Кёйпером как исключительный атрибут демонов примордиального Хаоса, поскольку так же характеризуются и Девы (अहिमाया देवाः *ahimāyā devāḥ*) (VI.52.15), и небеса (अहिमायान् द्यून् *ahimāyān dyūn*) (I.190.4); более того, сам Индра обладает яростью змея (इन्द्र अहिशुष्म *indra ahiśuṣma*) (V.33.5), а Маруты — змеиным гневом (अहिमन्यवः मरुतो *ahimanyavaḥ maruto*) (I.64.8 и 9) и блеском (मरुतो अहिमानवः *maruto ahimbhānavah*) (I.172.1).

Завершая анализ истолкования голландским исследователем мифологических отношений между Индрой и Адитьями во главе с Варуной после убийства Вритры, обратим внимание на именование Варуны и Митры владыками Света Истины⁵ и связанный с этим стих памятника, в котором упоминается, что скрытая [относительной] истиной прочная [абсолютная] Истина Митры-Варуны пребывает там, где распрягают и содержат вместе десять сотен коней Сурьи⁶; по Ф.Б.Я.Кёйперу, местом, в

¹ द्युक्षो वरुण इन्द्रसखा *dyukṣo varuṇa indrasakhā* (VII.34.24).

² वां न यासु चित्रं ददृशेन यसं । द्रुहः सचन्ते अनृता जनानां *vām na yāsu citraṁ dadṛṣena yakṣaṁ / drubhaḥ sacante anṛtā janānām* (VII.61.5).

³ या वो माया अभिद्रुहे पाशा आदित्या रिपवे विचृत्ताः *yā vo māyā abhidruhe pāṣā ādityā ripave vicṛttāḥ* (II.27.16).

⁴ См., напр., I.41.1-4; I.136.5; II.27.5-7, 12-13 и 15; V.67.3-4; VI.50.1; VII.40.4; VII.51.1; VII.60.6-8; VIII.18.5; VIII.27.16-18; VIII.47.1-2 и 6-7; VIII.67.2-4, 6-7 и 16; X.63.13; X.126.1-4 и 6; X.185.3.

⁵ ऋतस्य ज्योतिषस् पती मित्रावरुणा *ṛtasya jyotiṣas patī mitrāvaruṇā* (I.23.5).

⁶ ऋतेन ऋतम् अपिहितं ध्रुवं वां सूर्यस्य यत्र विमुच्यन् अश्वान् । दश शता तस्युस् *ṛtena ṛtam apihitam dhruvan vām*

котором Она находится, являются подземные воды нижнего мира¹. Никаких доказательств, подтверждающих обоснованность подобной интерпретации, из РВ голландский учёный не приводит. А между тем содержащиеся в источнике данные резко расходятся с предлагаемой толкователем интерпретацией. Прежде всего необходимо указать на то, что согласно древнейшим ведическим гимнам Сурья распрягает свою колесницу в середине сияющего небосвода², а также на то, что он описывается как живущий в небе, алый и имеющий тысячу ног³, которые явно соотносятся с десятью сотнями его коней и с упоминаемой в том же гимне 1000 колонн (सहस्रस्तूपम् *sahasrasthūnam*) Слова и Любви Бога (Варуны и Митры) (V.62.6); такое понимание подтверждается ещё и тем, что эта 1000 столбов поддерживает Их прочное высшее сидение⁴. В других случаях может говориться о 1000 глаз Истины-Речи (वरुण सहस्रचक्षाः *varuna sahasracakṣāḥ*) (VII.34.10) или о Её тысячевратном жилище – огромном Разуме⁵. Как известно, средоточием или пупом Варуны и зародышем Митры является оружие Индры или Гностическая Сила⁶, в свою очередь постоянно характеризующаяся как имеющая 1000 частей (वज्र सहस्रभृष्टि *vajra sahasrabhṛṣṭir*) (I.80.12; I.85.9; VI.17.10) и как находящееся в [ментальном] небе Сознание⁷. Поэтому сам Гносис (Индра) именуется тысячепламенным (सहस्रशोक *sahasraçoka*) (X.96.4) обладателем 1000 огненных скакунов⁸. Он состоит из порождающих Его (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyam*) (I.85.2) идей (Марутов) (इन्द्र मरुत्वन्त् *indra marutvant*)⁹, которые уподобляются тысячам волн на

sūryasya yatra vimucanty aṣvān / daça çatā tasthus (V.62.1).

¹ См. [Kuiper 1960.2:219 and 226], [Kuiper 1983.1:224-225] и [Kuiper 1983.2:95-97].

² वि स्यो मध्ये असुचद् रथ दिवो *vi sūryo madhye amucad ratham divo* (X.138.3).

³ द्युक्षं सहस्रपदम् अरुषं *dyukṣam sahasrapādam aruṣam* (VIII.69.16).

⁴ ध्रुवे सदस्तुत्तमे सहस्रस्थण *dhruve sadasyuttame sahasrasthūna* (II.41.5).

⁵ बृहन्तं मानं वरुण सहस्रद्वारं गृहं ते *bṛhantam mānam varuṇa sahasradvāraṁ grhaṁ te* (VII.88.5).

⁶ इन्द्रस्य वज्रो मित्रस्य गर्भो वरुणस्य नाभिः *indrasya vajro mitrasya garbho varuṇasya nābhīḥ* (VI.47.28).

⁷ दिवि न केतुर् वज्रो *divi na ketur vajro* (X.96.4).

⁸ त्वा सहस्रम् हरय इन्द्र *tvā sahasram haraya indra* (VIII.1.24).

⁹ I.20.5; I.23.7; I.80.11; I.100.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14 и 15; I.101.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 и 8; I.142.12; III.4.6; III.35.7; III.47.1 и 5; III.50.1; III.51.7; IV.21.3; VI.19.11; VI.47.5; VIII.36.1; VIII.76.1; VIII.76.4-8; IX.64.22; IX.65.10; IX.107.17.

водах¹. Т.о. очевидно, что истинностным сакральным денотатом образа десяти сотен коней Сурьи служит 1000 силгностического сознания (सहस्रचेताः इन्द्र *sahasracetāḥ indra*) (I.100.12) или интуитивного восприятия (सहस्रकेतुं *sahasraketuṁ*) (I.119.1), исходящих из текущего тысячью потоков Светоносного Видения² на высшем небе или в Супраментальном³ в форме тысячачастной истинной Речи⁴. Свет Истины Митры–Варуны (ऋतस्यज्योतिष् *ṛtasya jyotiṣas*) исходит от даруемого Божественным Отцом человеку и сияющего подобно солнцу Ума Истины (मेधां ऋतस्या *medhām ṛtasyā*), с которым последний отождествляется и в результате этого происходит его второе рождение как духовного существа⁵.

Достичь этой Тайны с 1000 ветвей (निण्यं सहस्रवल्गम् *ninyam sahasravalgam*) можно посредством следования за собственными озарениями в психическом сердце⁶: там находится ярко сверкающее Дерево–Свет с 1000 ветвей–лучей (वनस्पतिं सहस्रवल्गं *vanaspatim sahasravalgam*) цвета пламени и золота⁷. Именно Его держит за крону наделённая чистой силой умственного различения Истина–Речь (Варуна) в бездонном пространстве внутреннего мира человека и именно Его текущие вниз лучистые импульсы сознания с основанием наверху древнейшие ведические поэты просят укорениться в них.⁸ Такая интерпретация подтверждается ещё и тем, что Божественное Слово

¹ सहस्रियासो अपां नोर्मय *sahasriyāso apān normaya* (I.168.2).

² धियः सहस्रधारा *dhiyaḥ sahasradhārā*, धियं देवी सहस्रधारा *dhiyam devīm sahasradhārā* (IV.41.5; X.101.9).

³ सहस्राक्षरा परमे व्योमन् *sahasrākṣarā parame vyoman* (I.164.41).

⁴ सहस्रिणं वचसा सत्यम् *sahasriṇam vacasā satyam*, सहस्रं वासा *sahasram vaśā* (III.14.6; VII.25.3; VIII.57.3).

⁵ अहं इद्धि पितृषु परि मेधां ऋतस्या जयम अहं सूर्यं इवाजनि *aham iddhi pitṛṣu pari medhām ṛtasyā jagrabha aham sūrya ivājani* (VIII.6.10).

⁶ त इन् निण्यं हृदयस्य प्रकेतैः सहस्रवल्गम् अभि संचरन्ति *ta in ninyam hṛdayasya praketaiḥ sahasravalgam abhi saṁcaranti* (VII.33.9).

⁷ वनस्पतिं सहस्रवल्गं हरितं भ्राजमानं हिरण्ययम् *vanaspatim sahasravalgam haritam bhrājamānam hiraṇyayam* (IX.5.10). Авторы РВ сознательно играют на двух значениях слова *van* “сияние” и “дерево”, о чём см. [Sāmaveda-Āraṇyaka-Saṁhitā 1875:88].

⁸ अबुध्रे वरुणो वनस्यो अर्ध्वं स्तूपं ददते पूतदक्षः । नीचीना स्तुर उपरि बुध्न एषाम् अस्मे अन्तर निहिताः केतवः स्तुः *abudhne varuṇo vanasyo ardhvam stūpaṁ dadate pūtakṣaḥ / nīcīnā sthur upari budhna eṣām asme antar nihitāḥ ketavaḥ syuḥ* (I.24.7).

(Варуна) находится внутри мыслящих существ или людей¹, порождает в них молитву и через психическое сердце открывает каналы мышления².

Мы считаем явно необоснованным рассмотрение Ф.Б.Я.Кёйпером двойного божества Митры–Варуны как деификации противопоставленных аспектов жизни и смерти, тем более что никаких доказывающих подобное толкование сообщений РВ он не приводит³.

В памятнике нет никаких данных, позволяющих принять следующие теории голландского учёного: 1) о том, что Адити во главе с Варуной были изначально Асурами недифференцированного мира и затем были включены вместе с некоторыми другими зловещими демонами в созданный Индрою Космос, в то время как остальные Асуры были выпеснены за его пределы; 2) о том, что Варуна продолжал поддерживать тайные связи с изгнанными Асурами; 3) о том, что в конце каждого года последние угрожали существованию дуалистического мира и в этот же период Адити каждый раз снова становились Асурами и объединялись со своими восставшими родственниками против Индры и Девов, а тайный заговор Варуны с Асурами превращался в открытый союз с ними; 4) о том, что в это критическое время Космос регрессировал до состояния Хаоса и Индре приходилось создавать его заново.

В этой связи показательной для изучения герменевтического подхода Ф.Б.Я.Кёйпера является его полемика с индийским ригведологом Р.Н.Дандекар, который указывает, что в древнейших ведических гимнах нет сообщений о ежегодном творении мира, и вдобавок приводит стих источника о том, что небо и земля были рождены только один раз и вслед за ними других [им подобных] не рождается⁴. На это возражение голландский учёный отвечает: “Конечно правда, что тексты не говорят о том, что земля и небо были “рождены заново”... но они не противоречат выводу о ежегодном обновлении [мира]... На самом деле, можно утверждать, что после творения никакого другого неба или земли не

¹ यो मानुषेष्वा अस्माकम् उदरेष्वा *yo mānuṣeṣvā asmākam udareṣvā* (I.25.15).

² ब्रह्मा कृणोति वरुणो व्यूँनोति हृदा मति *brahmā kṛnoti varuṇo vyūnōti hṛdā matim* (I.105.15).

³ См. [Kuiper 1983:331] и [Кёйпер 1986:45].

⁴ См. [Дандекар 2002:137] и [Kuiper 1979:43]: सक्दं द्यौर् अजायत सक्दं भूमिर् अजायत । अन्योनानु जायते *sakṛd dyaur ajāyata sakṛd bhūmīr ajāyata / anyo nānu jāyate* (VI.48.22).

возникло, но это не противоречит тому очевидному факту, что космогония периодически повторялась”¹. Насколько можно судить, очевидность данного “факта” выводится Ф.Б.Я.Кёйпером из того действительно несомненного для древнейших ведических гимнотворцев убеждения, что Индра должен регулярно повторять своё убийство Вритры². Однако само по себе оно не служит подтверждением теории голландского толкователя о ежегодном творении, потому что им не доказано космогоническое значение самого мифа о борьбе Индры и Вритры (см. выше). Также отсюда не следует и то, что Адитьи до начала этого противостояния находились на стороне Асуров и/или являлись исключительно таковыми и были противопоставлены Девам. Более того, конфликт Индры и Вритры неоднократно описывается как происходящий в присутствии уже существующих Дьяуса и Притхиви (см. выше). Относительно того, что в конце каждого года Космос приходил в недифференцированное состояние Хаоса, исследователь отмечает, что “прямые указания на эту... концепцию, правда, отсутствуют в ведической литературе”³. Что касается повторяющегося непосредственно после убийства Вритры⁴ перед началом каждого нового года космогонического противоборства Индры и Варуны, то вывод о нём “не может быть определённо подтверждён” и делается Ф.Б.Я.Кёйпером на основании того только, что в РВ содержатся следы соревновательности между Индрой и Варуной². Говоря о взаимоотношениях Адитьев с Девами в дуалистическом мире,

¹ См. [Kuiper 1979:43].

² См. [Kuiper 1960.2:220-221] и [Kuiper 1979:43]: исследователь приводит один примечательный стих с употреблением трёх временных категорий: в нём в выражающем связь совершённого в прошлом действия с настоящим перфекте сообщается о том, что Индру поставили впереди для борьбы Вишведевы как единственного сильного (अथ त्वा विश्वे पुन इन्द्र देवा एकं तवसं दधिरे भ्रातृ *adha tvā viṣve puna indra devā ekaṁ tavasaṁ dadhire bhratṛya*), затем в указывающем на недавнее прошлое аористе добавляется, что Не-Дева затаился против Девов (अज्ञोऽहं अन्यं ऐहि देवान् *adevo yaś abhy ahiṣṭa devān*), и, наконец, в описывающем действия в настоящем презенсе упоминается, что они (т.е. Девы) выбирают Индру для поединка за светоносный мир (स्वर्गं तवृणा इन्द्रम् अत्र *svarṣātā vṛṇata indram atra*) (VI.17.8).

³ См. [Kuiper 1960.2:219].

⁴ Что, кстати, не соответствует данным памятника, согласно которым Индра зовёт Варуну и предлагает ему власть до того, как призывает Сому выйти и вместе уничтожить Врипу (X.124.5-6).

голландский экзегет признаёт: “всё то, что в настоящее время может быть сказано об их отношениях, носит предположительный характер”¹. Относительно участия Варуны в совместном с не перешедшими на сторону Девов Асурами заговоре против Индры Ф.Б.Я.Кёйпер замечает, что в источнике “нет свидетельств в поддержку этого заключения”².

Т.о. анализ предложенной голландским герменевтом реконструкции мифологической судьбы Варуны и Адитьев после победы Индры над Вритрой наглядно показывает, что она представляет собой результат сознательной подмены извлечения объективного значения текста памятника (экзегезиса) его субъективным авторским пониманием (эйзегезисом) посредством намеренного некорректного использования общегерменевтических методов интерпретации (узкого и выборочного контекстуального и лексико-синтаксического анализа), а также постоянного применения своеобразного (но несомненно неприемлемого в данном случае) “довода табу” или гипотезы обумышленном умалчивании авторами РВ об определённых предикатах описываемых ими объектов религиозного поклонения и особенностях мифологических связей между ними. Как и при истолковании гимнов о творении и мифов об убийстве Вритры, рождении, бегстве и принесении Агни и похищении Сомы, более адекватным средством экзегезы при разрешении с помощью специальных методов символического и теологического анализа связанных с Варуной и другими Адитьями герменевтических ситуаций выступает психологическая парадигма, разработанная Ш.А.Гхошем.

Ф.Б.Я.Кёйпер отмечает, что авторы древнейших ведических гимнов часто обращаются к объектам своего религиозного поклонения с просьбой освободить их от сильного беспокойства или тревоги (*anxiety*) и связанной с ним тьмы (अहसस्तमस *anahasas tamasa*) (VII.71.5) – по мнению учёного, речь здесь идёт о наступающем в конце каждого года критическом периоде регрессии Космоса к состоянию изначального Хаоса³. Однако такая интерпретация термина अहस *anahas* производится исследователем на основании крайне узкого контекстуального анализа и неточного

¹ См. [Kuiper 1979:60].

² См. [Kuiper 1975:116].

³ См. [Kuiper 1960.2:221 and 223].

перевода и поэтому не может быть принята. Как указывает Ш.А.Гхош¹, слово अंहस् *am̐has* используется составителями памятника для обозначения сковывающей их непросветлённое ментальное сознание узости видения и мировосприятия, и именно такое понимание прекрасно согласуется с многочисленными случаями употребления данного термина в РВ. Так, узость постоянно противопоставляется широте или простору и свободному пути², сравнивается с надетой на авторов гимнов верёвкой³ и называется окружающей их⁴. Гимнотворцы описывают себя как попавшую в непроезжую местность колесницу и просят Силы Света освободить их от узости со всех сторон⁵ и при этом призывают Господина Молитв создать для них хорошую дорогу⁶, а также Гносис (Индру) помочь им подобно зажатой в яме Бессознательного душе (Кутсе)⁷. А в других стихах сообщается о том, что в дыру или колодец Не(со)знания попадает разум человека (Трита), который взывает оттуда о помощи к Светоносным, и его призыв слышит обращающий узость в широту Властитель Молитвы⁸. И ещё в одном упоминании мучающийся в Бессознательном мистик освобождается из сопоставимой с печью или ямой для обжига узости⁹.

¹ См. [Sri Aurobindo 1993:475 and 476, Note 1].

² अंहस उरुष्य *am̐hasa uruṣy* (I.58.8), उरुष्य अंहसो *uruṣya am̐haso* (I.58.9), कृण्वन् अंह्रणाद् उरु *kṛṇvann am̐hūrāṇād uru* (I.105.17), अंहोश् चिद् या वरिवोवित्तरासत् *am̐hoṣ cid yā varivovittarāsāt* (I.107.1), उरुष्यतीम् अंहसो अंहोश् उरु चक्रि *uruṣyatīm am̐haso am̐hoṣ uru cakrir* (II.26.4), अंहोश् आद् उरु क्षयाय गातुं वन्ते *am̐hoṣ ād uru kṣayāya gātum vanate* (V.65.4), अंहोश् उरु चक्रयो *am̐hoṣ uru cakrayo* (VIII.18.5).

³ दामेव वि मुमुग्ध्यहो *dāmeva vi mumugdhyam̐ho* (II.28.6).

⁴ नैनम् अंहः परि वरद् *nainam am̐haḥ pari varad* (IV.2.9).

⁵ रथं न दुर्गाद् वसवः विश्वस्मान् नो अंहसो निष्पितॄन् *ratham na durgād vasavaḥ viṣvasmān no am̐haso niṣpitarāna* (I.106.1, 2, 3, 4, 5 и 6).

⁶ बृहस्पते नः सुरां कृषि *bṛhaspate naḥ sugaṁ kṛdhi* (I.106.5).

⁷ इन्द्रं कुत्सो काटे निवाह् अहद् उत्तये *indram kutso kâte nibālha ahvad ūtaye* (I.106.6). Подробнее о символизме образа Кутсы см. [Семененко 2003:194-199].

⁸ त्रितः ववे अन्तर् *tritaḥ vavre antar* (X.8.7), त्रितः कूपे अवहितो देवान् हवत उत्तये । तच्छुश्राव बृहस्पतिः कृण्वन् अंह्रणाद् उरु *tritaḥ kūpe avahito devān havata ūtaye / tacchūśrāva bṛhaspatiḥ kṛṇvann am̐hūrāṇād imi* (I.105.17). Подробнее о символизме образа Триты см. [Семененко 1999:64], [Семененко 2002.2:66-67] и [Семененко 2003:101-102 и 172-174].

⁹ अंहसः त्रवीसाद् मुञ्च्यो *am̐hasaḥ tṛvisād muñcayho* (I.117.3). Подробнее о символическом значении данного мифа см. [Семененко 2002.2:58-61].

На то, что узость здесь надо понимать именно как характеристику душевную и гносеологическую, указывают сообщения РВ о том, что: она связана с отсутствием и искажением ментальной энергии в людях¹, что от неё защищает интуитивное восприятие², что её превращает в широту приходящее рано утром или в самом начале Просветления светоносное видение³, что выход из неё на простор обретается с помощью присущей Беспредельным Светоносным и в частности Божественной Любви (Митра) безошибочной мысли⁴, что Гносис (Индра) освобождает от неё охваченного духовной силой и получившего от неё второе рождение и славящего Его автора гимна⁵, что прекрасным путём через неё проводят вдувающие Волю Совершенного Сознания и тем самым делающие Своими способностями умственного различения сознающим даже подчинённого ранее Бессознательному человека Истина–Речь–Бытие (सत् *sat*, Варуна), Сознание–Гармония или Сознание–Любовь или Сознание–Радость (चित् *cit-ānanda*, Митра) и Сознание–Сила или Сознание–Действие (चित् *cit-tapā*, Арьяман) Бога⁶. Кроме того, от узости гимнотворцев охраняют и спасают 100 крепостей (शतं पूर्भिर् *śataṁ pūrbhir*) или гностических сил души (शततत्त्वा *śatātṭvā*) (I.149.3) Его Пламенной Воли (Агни)⁷. Древнейшие ведические поэты различают узость земную и небесную⁸, что с мистической точки зрения указывает на ограниченность телесной и

¹ अरे अस्मद् अमतिम् अरे अंह अरे विश्वा दुर्मतिं *āre asmad amatim āre amiha āre viṣvāṁ durmatim* (IV.11.6).

² नः पाद्वहसो नि केतुना *naḥ pādvaḥsaso ni ketunā* (I.36.14).

³ उरुच्य अंहसो प्रातर्मक्षु धियावसुर जगम्यात् *uruśya aṁhaso prātarmakṣū dhiyāvasur jagamyāt* (I.58.9).

⁴ देवानां सुमन्त्रम् आदित्यासो । आ वो अर्वाची सुमतिर ववृत्याद् अंहोश् चिद् या वरिवोवित्तरासत् *devānāṁ sumnam ādityāso / ā vo arvācī sumatir vavṛtyād aṁhoḥ cid yā varivovittarāsat* (I.107.1), अंहोश् आद् उरु क्षयाय गातुं वनते । मित्रस्य सुमतिर *aṁhoḥ ād uru kṣayāya gātum vanate / mitrasya sumatir* (V.65.4).

⁵ विधेयं यन् मा धिषणा जजाण स्तवै पुरा पार्याद् इन्द्रस् अहः । अंहसो यन् पीपरद् यथा नो *viveṣa yan mā dhiṣaṇā jajāṇa stavai purā pāryād indram abnaḥ / aṁhaso yatra pīparad yathā no* (III.32.14).

⁶ इमे मित्रो वरुणो अचेतसं चितयन्ति दक्षैः । अपि क्रतुं सुचेतसं वतन्तस् तिरश्च चिद् अंहः सुपथा नयन्ति *ime mitro varuṇo acetasaṁ citayanti dakṣaiḥ / api kratuṁ suchetasaṁ vatantas tiraḥ cid aṁhaḥ supathā nayan* (VII.60.6). Подробнее о символизме образов Варуны, Митры и Арьямана см. [Семененко 2003:39-48, 52-55 и 63-64].

⁷ शतं पूर्भिर् पाद्वहसः *śataṁ pūrbhir pādvaḥsasaḥ* (VI.48.8), अंहसः पिपृहि शतं पूर्भिर् *aṁhasaḥ pīprhi śataṁ pūrbhir* (VII.16.10).

⁸ पार्थिवात् अंहसो दिव्यात् *pārthivāt aṁhaso divyāt* (VII.104.23).

ментальной оболочек человеческого существа. Кроме того, они сообщают, что их узость может быть как следствием их смертной природы (अहोमर्त्यकृतं *anho martyakṛtaṁ*), так и накладываться на них Силами Света (देवकृतं *devakṛtaṁ*) (VIII.19.6) за отречение от Них¹.

Подмечаемая Ф.Б.Я.Кёйпером связь узости с тьмою (अहंससूतमस *arihāsas tamasa*) не вызывает сомнения, поскольку Силы Света спасают авторов памятника от узости во время подъёма Сурьи² или за прославление Их ночью или вечером или в сумерках и на заре³. Однако такая ассоциация лишь подтверждает психологическое понимание узости, поскольку речь здесь идёт о Мраке Незнания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*) и прогоняющем его сиянии сверхразумного Сознания (Сурьи) и Его восхода (Ушас)⁴. В то же время предлагаемая голландским толкователем интерпретация упоминаемой РВ узости как критического периода регрессии Космоса к состоянию Хаоса в конце каждого года, с одной стороны, не позволяет объяснить, какой природный феномен перед началом нового года мог бы описываться как тьма — при разрешении данной герменевтической ситуации более адекватным является разработанный индийским учёным Л.Б.Г.Тилаком арктический вариант натуралистической парадигмы герменевтики текста источника, согласно которому в подобных сообщениях описывается длительная полярная ночь⁵. С другой стороны, ни космогоническая парадигма Ф.Б.Я.Кёйпера, ни циркумполярная теория Л.Б.Г.Тилака не способны истолковать данные древнейших ведических гимнов о том, что создаваемая человеком мысль позволяет ему пересечь узость, а Имеющим—девять—лучей (Навагвам) продержаться десять лунных месяцев, и при этом завоёвывает пребывающий в воде Мир

¹ त्यजसा मर्तम् अहः *tyajasā martam arihaḥ* (VI.3.1).

² देवा उदिता सूर्यस्य निर अहंसः पिप्ता *devā uditā sūryasya nir arihasaḥ pipṛta* (I.115.6).

³ यस त्वा दोषा य उपसि प्रवासात् तम् अहंसः पीपरो *yas tvā doṣā ya uśasi praśamsāt tam arihasaḥ pīparo* (IV.2.8).

⁴ Подробнее о символизме образов Сурьи и Ушас см. [Семененко 1999:61-62], [Семененко 2002.2:18, 20-22, 24-26, 28-38, 47, 61-62, 81, 92-93, 112, 122, 125 и 129-130] и [Семененко 2003:26-28, 42-44, 47-48, 62, 72-73, 88, 92, 95, 113, 115-117, 129-130, 136-137, 153, 156, 167-168, 193, 197-199 и 209].

⁵ См. [Tilak 1975] и [Семененко 2002.2:13-71].

Света¹. Навагвы и Дашагвы – это две родственные группы Пламенных (Ангирасов)², которые на протяжении всех вышеупомянутых 10 месяцев пели гимны³ и вместе с Гносисом (Индрой) были заняты поисками коров или выпускаемых супраментальным солнцем (Сурьей) лучей⁴ и наконец смогли найти это пребывавшее в темноте светило⁵; затем на повороте или смене года Истиной–Сознанием они раскололи Замыкателя (Валу)⁶, открыли загон с коровами или лучами⁷ и выгнали их наверх⁸. Образ живущего 10 лунных месяцев во мраке, узости и влаге Сурьи не может быть объяснён ни с позиций какой-либо натуралистической теории истолкования текста РВ, ни посредством разработанной голландским учёным реконструкции т.н. древнейшего ведического космогонического мифа – только принятие гипотезы о том, что здесь авторы памятника используют для изображения протекания процесса духовного просветления (т.е. второго рождения человека) в качестве символов физиологические факты вынашивания плода и родов (т.е. первого или материального рождения человека), позволяет адекватно разрешить вышеизложенную герменевтическую ситуацию⁹.

Ф.Б.Я.Кёйпер утверждает, что упоминаемые в РВ Ангирасы являются персонажами с амбивалентной природой: с одной стороны, они как мифические предки людей фигурируют как первые исполнители ритуалов и магические певцы в космогоническом мифе как помощники Индры и Брихаспати в уничтожении Валу и освобождении коров и из-за

¹ धियं वो अप्सु स्वर्षा ययातरन् दश मासो नवग्वाः । अया धिया तुतुर्यामात्स् अंहः *dhiyaṁ vo apsu svarṣāṁ yayātaran daśa māso navagvāḥ / ayā dhiyā tuturyāmāty ariḥaḥ* (V.45.11).

² ते अङ्गिरसः सूतवस्ते नवग्वो दशग्वो *te aṅgirasah sūnavaste navagvo daśagvo* (X.62.5-6).

³ आर्चन् येन दश मासो नवग्वाः *ārcan yena daśa māso navagvāḥ* (V.45.7).

⁴ वि रश्मिभिः ससृजे सूर्यो गाः *vi raśmibhiḥ sasrje sūryo gāḥ* (VII.36.1).

⁵ सखा ह यत्र सखिभिर् नवग्वैर् गा अनुगमन् । इन्द्रो दशभिर् दशग्वैः सूर्यं विवेद तमसि क्षियन्तम् *sakhā ha yatra sakhibhir navagvair gā anugman / indro daśabhir daśagvaiḥ sūryaṁ viveda tamasi kṣiyantam* (III.39.5).

⁶ ऋतेन अभिन्दम् परिवत्सरे वल्म *ṛtena abhindam parivatsare valam* (X.62.2).

⁷ नवग्वासः दशग्वासो गव्यं चिद् ऊर्ध्वम् अपिधानवन्तं तं चिन् नरः शशामाना अप वन् *navagvāṣah daśagvāṣo gavyaṁ cid ūrvam apidhānavantaṁ taṁ cin narah ṣaṣamānā apa vran* (V.29.12).

⁸ य उदाजन् गोमयं वस्व *ya udājan gomayaṁ vasu* (X.62.2).

⁹ Подробнее см. [Семененко 2002:2:36-39 и 58-62] и [Семененко 2003:136-137].

важности их роли само их (Ангирасов) имя переносится на богов, с другой — они подобно мифологическому прототипу человека и божеству смерти Йаме первыми проследовали за ним в царство мёртвых и стали его обитателями (X.14.3-6); поэтому именование их имеющими много обликов (अङ्गिरसो विरूपा *angiraso virūpā*, विरूपास अङ्गिरसः *virūpāsa angirasah*) (III.53.7; X.62.5 и 6) надо, по мнению голландского толкователя, рассматривать как указание на их двойственную сущность и принадлежность к противопоставленным частям Космоса.¹ Кроме того, исследователь полагает, что во всех случаях, когда Ангирасы не описываются как действующие лица мифа о Вале, их надо считать превращающимися снова в носителей зловещих качеств сыновьями изначального Асуры (III.53.7; X.67.2).²

Мы не можем согласиться с предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером интерпретацией образа Ангирасов, поскольку она производится с применением метода некорректного контекстуального анализа и противоречит тексту источника. Прежде всего, нет никаких доказательств того, что они когда-либо являлись людьми: повсюду Пламенными именуют либо Силы Света (देवा *devā*) (см. выше), либо упоминают просто отцов³ или (древних) отцов авторов гимнов⁴; но при этом: 1) о последних и в частности об упоминаемых в мифе о Вале Навагвах и Дашагвах говорится, что они рождены от Агни и являются его сияющими (или небесными) лучами⁵, и 2) гимнотворцы часто обращаются к Светоносным (देवा *devā*) и в частности к Агни и Дьяусу как ко своим отцам⁶. То, что, согласно одному из сообщений памятника, Огненные (Ангирасы) достигли дружбы с

¹См. [Kuiper 1979:60-61].

²См. [Kuiper 1979:61-62].

³अङ्गिरोभिः पितृभिः *angirobbhiḥ pitṛbhiḥ* (X.14.4), पितरो अङ्गिरसो *pitāro angiraso* (X.62.2).

⁴नः पूर्वे पितरः अङ्गिरसो *naḥ pūrve pitaraḥ angiraso* (I.62.2), पितरो नो अङ्गिरसो *pitāro no angiraso* (I.71.2), अङ्गिरसो नः पितरो *angiraso naḥ pitāro* (X.14.6).

⁵विरूपास अङ्गिरसः सूनवस् अग्नेः परि जङ्गिरे *virūpāsa angirasah sūnavas agneḥ pari jajñire* (X.62.5), अग्नेः परि जङ्गिरे विरूपासो नवम्बो दशम्बो *agneḥ pari jajñire virūpāso navagvo daśagvo* (X.62.6), अग्ने भामसः दिव्या नवम्बा *agne bhāmasaḥ divyā navagvā* (VI.6.3).

⁶Напр., к Агни — अग्ने त्वं पितासि नस *agne tvam pitāsi nas* (I.31.10), त्वम् अन्न उच्यसे पिता *tvam agna ucyase pitā* (I.31.14), अग्ने पिता *agne pitā* (I.31.16) и т.д., к Дьяусу — पिता द्यौः *pitā dyauh* (I.89.4), द्यौर नः पिता *dyaur naḥ pitā* (I.90.7), द्यौर् मे पिता *dyaur me pitā* (I.164.33) и т.д.

Индрой и бессмертия¹, ещё не доказывает их изначально человеческой природы – подобно им Искусные (Рибху) тоже добивались полного превращения в Силы Света (дева *devā*) и бессмертия², хоть и были сыновьями или энергиями Гносиса (Индры)³. Даже если вопреки содержащейся в РВ информации вслед за голландским толкователем мы будем рассматривать Ангирасов как деифицированных архетипических людей, то и тогда такой вывод разрушает разработанную исследователем реконструкцию древнейшего ведического космогонического мифа – потому что в таком случае Ангирасы не могут в качестве первопредков человечества выступать как непосредственные и активные участники происходящего в изначальные времена разрушения мирового холма (Вала): ведь тогда людей ещё не существовало, а были только божества недифференцированного Хаоса (Асуры) и возникающего Космоса (Девы), и сами Ангирасы были (как утверждает Ф.Б.Я.Кёйпер) сыновьями примордиального Асуры.

Предлагаемую голландским герменевтом интерпретацию образов Ангирасов невозможно принять ещё и потому, что они описываются отнюдь не как дети изначального Асуры, но как сыновья неба и мужи Асуры⁴ – а ведь, как мы помним, Небо (Дьяус) тоже является Асурой (I.131.1) – т.е. как сыновья Асуры Дьяуса. Эти факты, хорошо известные Ф.Б.Я.Кёйперу⁵, несовместимы с разработанным им пониманием древнейшей ведической космогонии (см. выше).

Упоминания Ангирасов вместе с Йамой в гимне X.14 мы не считаем достаточным основанием для рассмотрения их как первых умерших людей, потому что сам Йама в нём не является божеством смерти и мира усопших (см. выше).

У нас есть все основания принять гипотезу Ш.А.Гхоша о том,

¹ इन्द्रस्य सत्यम् अमृतत्वम् आनश अङ्गिरसो *indrasya sakhyam amṛtatvam ānaṣa aṅgirasō* (X.62.1).

² देवत्वं ऋभवः समानश *devatvam ṛbhavaḥ samānaṣa* (III.60.2), ऋभवो अमृतत्वम् आशुः *ṛbhavo amṛtatvam āśuḥ* (IV.33.4).

³ इन्द्रस्य सूनो शक्सो नपातो *indrasya sūno śakṣo napāto* (IV.37.4). Подробнее о символизме образов Рибху см. [Семененко 2002:2.83-90] и [Семененко 2003:103-106, 164-165 и 166-167].

⁴ अङ्गिरसो दिवस् पुत्रासो असुरस्य वीराः *aṅgirasō divas putrāso asurasya vīrāḥ* (III.53.7), दिवस् पुत्रासो असुरस्य वीराः अङ्गिरसो *divas putrāso asurasya vīrāḥ aṅgirasō* (X.67.2).

⁵ См. [Kuiper 1979:62 and Note 215].

что Ангирасы символизируют Пламя–Силы Огня Воли Бога (अग्निऋतुव्रतचित् *agnikratu rtacit*)¹, поскольку, помимо вышеизложенного, Агни описывается как старший из них (ज्येष्ठम् अङ्गिरसां *jyēṣṭham aṅgirasām*) (I.127.2). Последним бесспорным доказательством правильности психологического понимания мифа о борьбе Огненных (Ангирасов) с Замыкающим (Валой) служит сообщение памятника о том, что его авторы желают родиться от матери Ушас или достичь Просветления, стать пылающими детьми Небесного Света или Пламенными (Ангирасами) и разрушить гору (Бессознательного) со скрытыми в ней сокровищами (Духа)².

Завершая анализ употребления обозначающего ограниченность или узость ментального сознания человека термина अहंस् *amhaṣ* в РВ, необходимо разобрать ещё одно сообщение, в котором авторы памятника просят Огонь (Агни) сохранить их от такой узости, когда их хочет выдать смертельному удару некий обладающий смертной природой злодей (दुरेव मतो *dureva marto*)³. Под последним подразумевается отнюдь не враждебный человек, а наделённый тёмными иллюзорными способностями опасный демон (Ракшас)⁴ или злобный дух (Йатудхан)⁵, который описывается как ненавистник Сил Света (देवनिदो दुरेवा *devanido durevā*) (II.23.8) и с психологической точки зрения представляет собой умственное бессилие (अमतिं दुरेवां *amatim durevām*) (X.42.10) или порождаемую Умом Тьмы (अदेवेन मनसा *adevena manasā*) агрессивную ментальную энергию (मनुं दुरेवस्य *manuṁ durevasya*) (II.23.12) или нарушающее установления Истины–Речи–Бытия (सत् *sat*, Варуны), Сознания–Гармонии или Сознания–Любви или Сознания–Радости (चित् *cit*–*ānanda*, Митры) и Сознания–Силы или Сознания–Действия (चित् *cit*–*tapas*, Арьямана) Бога Сознание–Ложь⁶, порождающее

¹ См. [Sri Aurobindo 1993: 152, Note 1].

² अथा मातुर् उपसः जायेमहि । दिवस् पुत्रा अङ्गिरसो भवेमाद्रिं रुजेम धनिनं शुचन्तः *adhā mātur uśasah jāyemahi / divas putrā aṅgiraso bhavemādrim rujema dhaninam śucantah* (IV.2.15).

³ यो नो अग्ने दुरेव आ मतो वधाय दाशति । तस्मान् नः पाद्वहसः *yo no agne dureva ā marto vadhāya dāṣati / tasmān naḥ pādvahasah* (VI.16.31).

⁴ अदेवीर् मायाः दुरेवाः रक्षसे *adevīr māyāḥ durevāḥ rakṣase* (V.2.9).

⁵ यतुधानाः दुरेवाः *yātudhānāḥ durevāḥ* (X.87.18), यतुधाना दुरेवाः *yātudhānā durevāḥ* (X.120.4).

⁶ प्र ये मिनन्ति वरुणस्य धाम प्रिया मित्रस्य चेततो ॥ दुरेवाः अनृता *pra ye minanti varuṇasya dhāma priyā mitrasya cetato // durevāḥ anṛtā* (IV.5.4-5), प्र ये मित्रं प्र अर्यमणं दुरेवाः प्र वरुणं मिनन्ति *pra ye mitraṁ*

сопротивление Мрака¹ Бессознательного (तमो अवयुनं *tamo avayunanī*).

Ф.Б.Я.Кёйпер отдельно останавливается на изучении двадцати гимнов РВ к Ушас. При этом он отказывается рассматривать её в большинстве случаев как зарю каждого нового дня и принимает гипотезу немецких ригведологов А.Людвига и А.Хиллебрандта о том, что данный персонаж чаще всего обозначает в источнике первую зарю нового года или восстановление солнечного света после периода зимней темноты². По словам голландского учёного, именно такое понимание мифемы Ушас позволяет объяснить целый ряд её характеристик, которые не поддаются адекватному истолкованию при использовании общепринятой солярной теории ежедневного восхода солнца. Кроме того, исследователь считает, что интерпретация А.Людвига–А.Хиллебрандта хорошо согласуется с разработанной им космогонической парадигмой герменевтики текста памятника.

Прежде всего Ф.Б.Я.Кёйпер обращается к изучению роли Ушас в предлагаемой им реконструкции древнейшего ведического космогонического мифа. По его словам, важность её в нём определяется в первую очередь тем фактом, что она упоминается как одна из двух противопоставленных в космическом процессе сил света и тьмы (उषासानक्ता *uśāsānaktā* или नक्तोषसा *naktośasā*, Заря–и–Ночь или Ночь–и–Заря)³, представляющих соответственно верхний и нижний миры упорядоченного мироздания⁴. Последнее утверждение идёт вразрез с данными памятника, согласно которым Заря–и–Ночь вместе именуются связанными с небесным светом юницами⁵ и обе называются Светоносными (देवी *devī*) дочерьми неба⁶, т.е. по классификации самого голландского толкователя, верхнего мира.

Однако Ф.Б.Я.Кёйпер считает, что именование Ушас дочерью

pra aryamaṇaṇi durevāḥ pra varuṇaṇi minanti (X.89.9).

¹ रक्षसे परिबाधो अदेवी: *rakṣase paribādho adevīḥ* (V.2.10).

² См. [Kuiper 1960.2:222 and 223].

³ I.13.7; I.96.5; I.113.3; I.122.2; I.142.7; II.3.6; IV.55.3; V.41.7; VII.2.6; IX.5.6; X.36.1; X.70.6; X.110.6.

⁴ См. [Kuiper 1960.2:225].

⁵ यद्वा दिवश्च उषासानक्ता *yadvā divaḥ uśāsānaktā*, योषणे दिव्ये उषासानक्ता *yoṣaṇe divye uśāsānaktā* (V.41.7; VII.2.6; X.110.6).

⁶ देवी दिवो दुहितरा *devī divo duhitarā uśāsānaktā* (X.70.6).

неба (दुहितर् दिवः *dubitar divaḥ*) (I.49.2) или рождённой небом (दिवोजाः *divojāḥ*) (VI.65.1) или на небе (दिविजा *divijā*) (VII.75.1), равно как и обращённый к ней призыв прийти из светлого пространства неба¹ указывают на идентичность ночного неба с нижним миром, из которого она рождается — об этом якобы говорят древнейшие ведические поэты, когда описывают появление зари из черноты и тьмы²; а открываемые ею двери неба тождественны дверям загона мрака или твердыни в скале³, где спят Пани (Скупцы)⁴ — главные действующие лица мифа о Вале.⁵

Кроме того, Ф.Б.Я.Кёйпер приводит сообщения РВ о том, что Ушас является кровной роднёй Варуны (वरुणस्य जामिर् *varuṇasya jāmir*) (I.123.5), рождена в Истине (ऋतेनाः *ṛtejāḥ*) (I.113.12) и пробуждается из Её сидения⁶ — по его словам, все они подтверждают происхождение Ушас из нижнего мира подземных вод и ночного неба, где якобы и находится скрытая [относительной] истиной прочная [абсолютная] Истина Митры-Варуны и где распрягают и содержат вместе десять сотен коней Сурьи⁷. Согласно представлениям голландского толкователя, этот нижний мир изначально заключён в представляющем собою твёрдую скалу примордиальном холме, который раскрывается Индрой, после чего Ушас и Сурья выходят из него наружу или рождаются (см. выше) — вот почему первая именуется обитающей на вершине горы (उषो अद्रिसानो *uṣo adrisāno*) (VI.65.5), раскрывающей её прочные двери, проламывающей твердыни и

¹ उषो आ गहि दिवश् रोचनाद् अपि *uṣo ā gahi divaḥ rocanād adhi* (I.49.1).

² कृष्णाद् उदस्थाद् *kr̥ṣṇād udasthād* (I.123.1), शुक्रा कृष्णाद् अजनिष्ट धितीत्वी *ṣukrā kr̥ṣṇād ajaniṣṭa dhītītvī* (I.123.9), तमसो अस्यात् *tamaso asthāt* (IV.51.1).

³ उषो यदय भानुना वि द्वाराव् ऋणवो दिवः *uṣo yad adya bhānunā vi dvārāv ṛṇavo divaḥ* (I.48.15), अप द्वारा तमसो आवः *apa dvārā tamaso āvaḥ* (III.5.1), व्य ऊ ब्रजस्य तमसो द्वारोच्छन्तीर् अवव् छुचयः *vy ū vrajasya tamaso dvāroccchantīr avrav̐ chucayaḥ* (IV.51.2), व्य आवर् ज्योतिषा तमः *vy āvar̐ jyotiṣā tamaḥ* (IV.52.6), अप द्रुहस् तम आवर् अजुष्टम् *apa druhas tama āvar̐ ajuṣṭam* (VII.75.1), वि दृहस्य दुरो अद्रेर् औणोः *vi dṛhasya duro adrer̐ aūṇoḥ* (VII.79.4).

⁴ अचित्रे अन्तः पणयः ससन्त् अलुच्यमानास् तमसो विमध्ये *acitre antaḥ paṇayaḥ sasantv̐ abudhyamānās tamaso vimadhye* (IV.51.3), अलुच्यमानाः पणयः ससन्त् *abudhyamānāḥ paṇayaḥ sasantu* (I.124.10).

⁵ См. [Kuiper 1960.2:225].

⁶ ऋतस्य सदसो बुधाना *ṛtasya sadaso budhānā* (IV.51.8).

⁷ См. [Kuiper 1960.2:226]: ऋतेन ऋतम् अपिहितं ध्रुवं वां सूर्यस्य यत्र विमुचन्त्य् अश्वान् । दश शता तस्थुस् *ṛtena ṛtam apihitaṁ dhruvaṁ vāṁ sūryasya yatra vimucanty̐ aśvān / daśa śatā tasthūḥ* (V.62.1). См. также [Kuiper 1960.2:242].

дарящей коров утренней зари¹. Ещё одним доказательством того, что Ушас приходит из нижнего мира, Ф.Б.Я.Кёйпер считает описание того, как она запрягает своих коней вдалеке (परवतः *parāvataḥ*), в месте восхождения Сурьи – учёный утверждает, что термин परवतः *parāvataḥ* в РВ всегда обозначает нижний мир². Наконец, о том же, по мнению герменевта, говорит автор одного из гимнов памятника, когда упоминает о том, что на востоке возникает знамя выходящей ему навстречу из каменного дома (हर्म्यं *harmya*) Ушас³.

Мы не можем согласиться с голландским исследователем в том, что именованная Ушас дочерью сияния–неба⁴ (दुहितर दिवः *dubitar divah*) или рождённой им (दिवोजाः *divojāḥ*) или в нём (दिविजा *divijā*) и тем более адресованная к ней просьба прийти из сверкающего сияния–неба (दिवश् रोचनाद् *divaḥ rocanād*) предоставляют какую-либо возможность говорить о тёмном ночном небе нижнего мира.

Выше мы также уже показали неадекватность предлагаемого Ф.Б.Я.Кёйпером понимания терминов परवतः *parāvataḥ* и ऋत *rta* как обозначений расположенного внизу мрачного мира подземных первичных вод – такая интерпретация основана на некорректном контекстуальном анализе и игнорирует многочисленные данные, указывающие на их психологическое значение.

Что касается прочного укрытия (हर्म्यं *harmya*), из которого выходит Ушас (अधि हर्म्येभ्यः *adhi harmyebhyaḥ*), то изучение всех 11 случаев употребления этого слова в РВ показывает ошибочность интерпретации его как идентичного ночному небу нижнего мира тьмы и влаги и противоречит его предлагаемому голландским учёным космогоническому толкованию. Пребывание в нём действительно связано с отсутствием Света (तमसि हर्म्ये *tamasi harmye*) (V.32.5) и утратой способности видеть (अपिरिप्ताय

¹См. [Kuiper 1960.2:226]: см. выше и: रुजद् दृष्टानि ददद् उस्त्रियाणां *rujad dṛṣṭāni dadad usriyāṇām* (VII.75.7).

²См. [Kuiper 1960.2:226]: एषा अयुक्त परवतः सूर्यो अदयनाद् अधि *eṣā ayukta parāvataḥ sūryaso adayanād adhi* (I.48.7).

³См. [Kuiper 1960.2:226-227]: अभूद् उ केतुर् उषसः पुरस्तात् प्रतीच्य आगाद् अधि हर्म्येभ्यः *abhūd u ketur uṣasah purastāt prāṭicy āgād adhi harmyebhyaḥ* (VII.76.2).

⁴Общезвестен факт, что обозначающее небо слово *div* происходит от глагольного корня *div* –*div*– или *dyu*–*dyu*– “сверкать/сиять”.

हर्म्ये *apiriptāya harmye*) (VIII.5.23)¹, но её можно восстановить посредством воспевания Силы—Сознания Истины или близнецов Ашвинов². Эти застенки ассоциируются с существами (भुवनानि हर्म्यं *bhuvanāni harmyā*) (I.166.4), что с мистической точки зрения могло бы указывать на их имманентную по отношению к человеческой личности природу. Древнейшие ведические поэты отмечают, что в этих прочных укреплениях пребывают не только Агни и Йама³ — это ещё могло бы быть объяснено в рамках разработанной Ф.Б.Я.Кёйпером реконструкции космогонического мифа РВ как описание рождения и заточения стихии Огня в мировом первохолме и последующего пребывания божества смерти в нижнем мире Космоса — но также Маруты (मरुतः हर्म्येष्ठाः *marutah harmyēṣṭhāḥ*) (VII.56.16) и их старший брат⁴ Индра (हर्म्येषु तस्थौ *harmyēṣu tasthau*) (X.73.10), что никак не согласуется с построениями голландского герменевта. В то же время переход на позиции психологической парадигмы экзегетики текста РВ позволяет предложить хорошо обоснованное разрешение рассматриваемой герменевтической ситуации.

Так, находящийся в заточении Гносис (Индра) (हर्म्येषु तस्थौ *harmyēṣu tasthau*) описывается как рождающийся от персонифицированного Гнева (मन्योर इयाय *manyor iyāya*) (X.73.10) или Своей собственной Силы (वज्र मन्यो *vajra manyo*, मन्सुर इन्द्रो *manṣur indro*) (X.83.1 и 2; X.84.6), которая суть знающая все существа (जातवेदाः *jātavedāḥ*) (X.83.2) Истина—Речь (मन्सु वरुणो *manṣu varuṇo*) и гневная или буйная самосущая Идея—Свет (मन्सु देवो *manṣu devo*, मन्यो स्वयम्भू भामो *manyo svayambhū bhāmo*) (X.83.2 и 4), распространяющая интенсивное или ужасающее сияние (उग्रं पाजो *ugrāṁ pājo*) (X.84.3). Здесь следует напомнить о том, что Знающим—порождённые—существа (जातवेदस *jātavedas*) в подавляющем большинстве случаев в древнейших ведических гимнах

¹ Используемый в рассматриваемых случаях термин अपिरिप्ता *apiriptāya* буквально переводится как “с замазанными [глазами]”: [Monier-Williams 1997:55, Col. 2].

² अपिरिप्ताय चक्षुः प्रत्ययत्तं सुष्ठुति जुहुषणा *apiriptāya cakṣuḥ pratyadhattam suṣṭutim juṣṣānā* (I.118.7). О символизме образа Ашвинов см. [SriAurobindo 1993:75-81 and 314-323].

³ जात आ हर्म्येषु *jāta ā harmyēṣu* (X.46.3), यमो भवति हर्म्ये हितः *yamo bhavati harmye hitaḥ* (X.114.10).

⁴ इन्द्रज्येष्ठ मरुद्गण *indrajyēṣṭha marudgana* (I.23.8), इन्द्र भ्रातरो मरुतस् तव *indra bhrātaro marutas tava* (I.170.2).

называется Пламя–Воля Бога (Агни)¹. У Него (и в т.ч. как у самосущего Знатока–существ) много имён² и одним из них является Истина–Речь (Варуна)³, причём особенно интересно, что Агни в частности является Варуной как Знающий–существа (Джатаведас)⁴ и когда рождается⁵ – а ведь и в приведённых нами выше случаях упоминания прочного укрытия или застенков (हर्म्यं *harmya*) Пламя–Воля Бога (Агни) характеризуется как рождающееся в них⁶, в то время как Гнев–Гносис (Индра–Манью) именуется Знатоком–существ (Джатаведасом) и Истиной–Речью (Варуной) и определяется как пребывающий в них⁷. Индра – это ещё одно имя Агни (II.1.3; V.3.1). Т.о. мы приходим к следующей реконструкции: находящееся в заточении внутри человеческой личности (सुवनानि हर्म्या *bhuvanāni harmya*, जातवेदाः *jātavedāḥ*) Пламя–Воля Бога (Агни) обитает в этой своеобразной тюрьме Тьмы (तमसि हर्म्ये *tamasi harmye*) Не–знания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*) и замутнённого или замазанного Бессознательным духовного зрения (अपिरिप्ताय हर्म्ये *apiriptāya harmye*) в форме Гностического Сверхразума (Индра) и Истины–Речи (Варуна) как сокрытый Божественный Господин (Йама) и это приводит Его в состояние Гнева (Манью).

Такая интерпретация подтверждается ещё и тем фактом, что

¹ I.44.1 и 4; I.45.3; I.59.5; I.77.5; I.78.1; I.79.4; I.94.1; I.99.1; I.127.1; II.2.1 и 12; II.4.1; III.1.20 и 21; III.2.8; III.3.8; III.5.4; III.6.6; III.10.3; III.11.4 и 8; III.15.4; III.17.2, 3 и 4; III.20.3; III.21.1; III.22.1; III.23.1; III.25.5; III.26.7; III.28.1, 4 и 6; III.29.2 и 4; III.57.6; IV.3.8; IV.5.11 и 12; IV.12.1; IV.14.1; IV.58.8; V.4.4, 9, 10 и 11; V.5.1; V.9.1; V.22.2; V.26.7; V.43.10; VI.4.2; VI.5.3; VI.8.1; VI.10.1; VI.12.4; VI.15.7 и 13; VI.16.29, 30, 36 и 42; VI.48.1; VII.5.7 и 8; VII.9.4 и 6; VII.12.2; VII.13.2; VII.14.1; VII.17.3 и 4; VII.104.14; VIII.11.3, 4 и 5; VIII.23.17 и 22; VIII.43.2, 6 и 23; VIII.71.7 и 11; VIII.74.3 и 5; X.4.7; X.6.5; X.8.5; X.15.12 и 13; X.16.1, 2, 4, 5, 9 и 10; X.45.1; X.51.1, 3 и 7; X.61.14; X.69.8 и 9; X.87.2, 5, 6, 7 и 11; X.88.4 и 5; X.91.12; X.110.1; X.115.6; X.140.3; X.150.3; X.176.2; X.188.1, 2 и 3.

² अग्ने भूरिणि तव जातवेदो देवो स्वधावो नाम *agne bhūrini tava jātavedo devo svadhāvo nāma* (III.20.3), भूरि नाम *bhūri nāma* (V.3.10), ते भूरि नाम *te bhūri nāma* (VIII.11.5).

³ См., напр.: त्वम् अग्ने वरुणो *tvam agne varuṇo* (II.1.4), अग्ने त्वं वरुणः *agne tvam varuṇaḥ* (VI.3.1), त्वं वरुण अग्ने *tvam varuṇa agne* (VII.12.3).

⁴ अग्निर् भवति वरुणो जातवेदाः *agnir bhavati varuṇo jātavedāḥ* (III.5.4).

⁵ त्वम् अग्ने वरुणो जायसे यत् *tvam agne varuṇo jāyase yat* (V.3.1).

⁶ जात आ हर्म्येषु *jāta ā harmyeṣu*.

⁷ मन्वोर इवाय हर्म्येषु तस्यौ *manyor iyāya harmyeṣu tasthau* (X.73.10), मन्सुर इन्द्रो मन्सुर वरुणो जातवेदाः *manjur indro manjur varuṇo jātavedāḥ* (X.83.2).

порождающие Гносис (जनयन्त इन्द्रिजं *janayanta indriyam*), наполняющие (इन्द्र मरुत्वन्तु *indra marutvant*) и содержащие Его в себе Мысле–Силы (मरुतः इन्द्रवन्तः *marutaḥ indravantaḥ*) (V.57.1) во время своего пребывания в застенках описываются как ещё не полностью развитые – младенцы (शिशवो *çiṣavo*)¹. Всё это опять-таки согласуется с сообщениями РВ о том, что толпою Марутов на самом деле является Агни², часто именуемый древнейшими ведическими поэтами младенцем (शिशु *çiṣu*)³.

На психологическое значение разбираемого мифологического сюжета указывает также и следующее: когда рождённое в прочных укрытиях (आ हर्म्येषु *ā harmyeṣu*) Пламя–Воля Бога (Агни) становится сверкающим, то Его после долгих поисков обнаруживает происходящий от мощного Света разум или Третий элемент (Трита) человеческого существа после тела (Экаты или Первого) и жизни (Двиты или Второго) в голове (मूर्धन्य *mūrdhany*) Той–которую–нельзя–убить⁴. Последняя персонифицирует собою всё мироздание как Единое Сознание–Бытие или Психокосм, уподобляемый в этом случае индивидуальному существу как микрокосму. Так, Её описывают как Сверкающую Владычицу Света⁵, которая Своим Голосом порождает океаны⁶ и моря [энергий] – становящиеся основой существования структуры пространства⁷ – и Неиссякающее – составляющее сущность жизни Всего⁸. В мифологическом сознании древнейших ведических гимнотворцев переживаемый ими психологически объективный опыт мистического видения отождествления Космоса и Человека как двух органически связанных и неотделимых друг от друга форм Психокосма приводит к

¹ मरुतः ते हर्म्येषाः शिशवो न *marutaḥ te harmyeṣṭhāḥ ṣiṣavo na* (VII.56.16).

² अग्ने त्वं शायो मारुतं *agne tvam ṣardho mārutaṁ* (II.1.6).

³ См., напр.: I.96.5; I.140.3; I.145.3; III.1.4; IV.15.6; VI.16.40; VI.49.2; X.1.2; X.4.3; X.5.3.

⁴ इमम् त्रितो भूर् अविन्दद् इहन् वैभूतो मूर्धन्यं अघ्न्यायाः । स जात आ हर्म्येषु भवति रोचनस्य *imam trito bhūry avindad ichan vaibhūvaso mūrdhany aghnyāyāḥ / sa jāta ā harmyeṣu bhavati rocanasya* (X.46.3).

⁵ वसुपत्नी वसुतां अघ्न्येयं *vasupatnī vasūnām aghnyeyam* (I.164.27).

⁶ अघ्न्ये मिमाय सलिलानि तक्षत्य *aghnye mimāya salilāni takṣaty* (I.164.40-41).

⁷ तस्याः समुद्रा अधि वि क्षरन्ति तेन जीवन्ति प्रदिशश् चतस्रः *tasyāḥ samudrā adhi vi kṣaranti tena jīvanti pradiṣaḥ catasrah* (I.164.42).

⁸ ततः क्षरत्य अक्षरं तद् विश्वम् उप जीवति *tataḥ kṣaraty akṣaram tad viṣvam upa jīvati* (I.164.42).

тому, что психический феномен духовного просветления или сознательного возникновения присутствующего внутри всех существ Пламени–Воли Бога (Агни) передаётся образом вызываемого ментальными усилиями, песнопениями и восхвалениями Огня, который со своим блеском вспыхивает или встаёт в лотосе или центре сознания в голове Человека–Вселенной (भुवनस्य मूर्धन् *bhuvanasya mūrdhann*)¹ и становится освещающим Его Солнцем².

Мы также не можем согласиться с Ф.Б.Я.Кёйпером в том, что сообщения авторов РВ о появлении Ушас из темноты и черноты и об открывании ею дверей неба или дверей загона мрака или твердыни в скале спящих Пани (Скупцов)³ описывают рождение первой зари вообще или нового года в частности из отождествляемого с ночным небом нижнего мира изначального Хаоса в процессе раскалывания мирового холма – в данном случае календарно-космогоническая интерпретация голландского учёного неприемлема, поскольку производится посредством узкого и выборочного контекстуального анализа случаев упоминания в памятнике раскрываемых дверей (दुरो *duro* или द्वार *dvārā*). Последние действительно называются либо светоносными (небесными)⁴ и даже золотыми дверьми⁵,

¹ त्वां अग्ने पुष्कराद् अघ्न्यं अथर्वा निरमन्थत । मूर्धो विश्वस्य वाघतः *tvām agne puṣkarād adhy atharvā niramanthata / mūrdhno viśvasya vāghataḥ* (VI.16.13), यज्ञं जतवेदो भुवनस्य मूर्धन् अतिष्ठो अग्ने साह रोचनेन । तं त्वहेम मतिभि र गीर्भिर् उक्थैः *yaj jatavedo bhuvanasya mūrdhann atiṣṭho agne saha rocanena / taṁ tvahema matibhir gīrbhir ukthaiḥ* (X.88.5).

² अहं इद्धि पितृषु परि मेधां ऋतस्या जग्रम अहं सूर्य इवाजनि *aham iddhi pitṛṣu pari medhām ṛtasyā jagrabha aham sūrya ivājani* (VIII.6.10), अग्निम् इन्द्रानो मनसा धियं सचेत मर्त्यः । अग्निम् ईधे विसवनिः *agnim indhāno manasā dhiyaṁ saceta martyaḥ / agnim idhe viśavabhiḥ* (VIII.102.22), दे समीची विभृतस्य चरन्तं शीर्षतो जातं मनसा विमृष्टम् *dve samīcī bibhrtaḥ carantaṁ śīrṣato jātaṁ manasāvīmṛṣṭam* (X.88.16).

³ कृष्णाद् उदस्याद् *kṛṣṇād udasthād* (I.123.1), शुक्रा कृष्णाद् अजनिट धितीची *ṣukrā kṛṣṇād ajaniṣṭa dhītīcī* (I.123.9), तमसो अस्यात् *tamaso asthāt* (IV.51.1); उषो यदद्य भानुना वि *uṣo yad adya bhānuna vi dvārāv ũnavo divaḥ* (I.48.15), अप द्वारा तमसो आवः *apa dvārā tamaso āvaḥ* (III.5.1), व्य ऊ ब्रजस्य तमसो द्वारोचन्तीर अवन् चुचयः *vy ũ vrajasya tamaso dvārochantīr avrañ chucayaḥ* (IV.51.2), व्य आवः ज्योतिषा तमः *vy āvar jyotiṣā tamaḥ* (IV.52.6), अप द्रुहस् तम आवः अद्रुहस् *apa druhas tama āvar ajuṣṭam* (VII.75.1), वि द्रुहस्य दुरो अद्रेर औणोः *vi dṛlhasya duro adrer aurnoḥ* (VII.79.4).

⁴ द्वारो देवीर *dvāro devīr* или द्वारव दिवः *dvārāv divaḥ* или द्वारो देवीः *dvāro devīḥ* (I.13.6; I.48.15; I.142.6, II.3.5; V.5.5; X.110.5).

⁵ द्वारो देवीर हिरण्ययीः *dvāro devīr hiraṇyayīḥ* (IX.5.5).

либо дверьми загона мрака для коров-зорь¹, либо дверьми загона прочной скалы², либо дверьми Пани³, либо воротами крепости Замыкателя (Валы)⁴, и явно именно они описываются в другом месте как раскрываемые Индрой врата обнаруженного им спрятанного в тайне и замурованного внутри бесконечной горы подобно птенцу (क्वग्ं *ver garbham*) в скорлупе клада Света или неба⁵. Через них же Индра выпускает течь в разные стороны воды разрушенной скалы и одновременно порождает солнце с небом или сиянием и зарёй⁶. На этом этапе Ф.Б.Я.Кёйпер завершает свой контекстуальный анализ случаев упоминания дверей (दुरो *duro* или द्वार *dvāra*) в РВ; и если бы на самом деле в древнейших ведических гимнах не содержалось ещё какой-либо информации по этому поводу, то с выводами голландского герменевта вполне можно было бы согласиться.

Однако авторы памятника указывают, что данные двери открывают путь к богатству (रय दुरः *rāya durah*)⁷ – а духовная природа символизма его образа в источнике не подлежит никакому сомнению. Прежде всего укажем на стихи, в которых Пламя Воли Бога отождествляется с богатством (रयि अग्ने *rāyini agne*)⁸ и описывается как его основа и сидение, а также как средоточие всех Сил Света, интуитивное восприятие или сознание жертвоприношения, производитель энергий мысли, Птица Души (वे: *veḥ*)⁹, обиталище рождённого и рождающегося и

¹ द्वारा तमसो *dvārā tamaso* (III.5.1), वजस्य तमसो द्वारा *vrajasya tamaso dvāro* (IV.51.2), औगौर दुर उत्तिवान्यो वि दृहोदुर्वद गा असृजो *aurṇor dura usriyābhyo vi dṛlḥodūrvād gā asṛjo* (VI.17.6), दृहस्य गोमतो वजस्य दुरो *dṛlḥasya gomato vajasya duro* (VI.62.11).

² दृहस्य दुरो अद्रेर *dṛlḥasya duro adrer* (VII.79.4), अपावृणोद् दुरो अस्मन्नजानाम् *apāvṛṇod duro aṣmanvajānām* (X.139.6).

³ दुरः पणिनो *durah paṇinān* (VII.9.2).

⁴ वलम् ऋणोः पुरो वि दुरो अस्य विश्वाः *valam ṛṇoḥ puro vi duro asya viṣvāḥ* (VI.18.5).

⁵ अविन्दद् दिवो निहितं गुहा निधिं वे न गर्भं परिवीतम् अस्मन्न्यनन्ते अन्तर अस्मनि । अपावृणोद् इन्द्रः परिवृता द्वार *avindad divo nihitam guhā nidhiṁ ver na garbham parivītam aṣmanyānante antar aṣmani / apāvṛṇod indrah parivṛtā dvāra* (I.130.3).

⁶ त्वम् अपो वि दुरो विष्वीर इन्द्र दृहम् अरुजः पर्वतस्य । साकं सूर्यं जनयन् श्याम् उषासम् *tvam apo vi duro viṣvīr indra dṛlham arujah parvatasya / sākaṁ sūryaṁ janayan dyām uśāsam* (VI.30.5).

⁷ I.68.10; I.72.8; I.113.4; IV.4.6; IX.45.3; IX.64.3.

⁸ I.58.6; II.1.12; IV.5.15.

⁹ Подробнее о символизме образа птицы см. [Семененко 2003: 117-118 и 156-157].

Пастуха Сущего и Становящегося¹. Далее отметим, что рассматриваемое сокровище является ярко блестящим Светом гимнов–лучей², мыслей (रणो मतीनाम् *rāyo matinām*, मनोर राय *manor rāya*) (VI.44.2; VIII.47.4), сознательности (रयि चेतनम् *rayim cetanam*, रयिमा सुचेतुना *rayimā sucetunamā*) (IX.31.1; IX.65.30), способности умственного различения (दक्षाय रायः *ḍakṣāya rāyah*) (IX.94.3) и воли (ऋतुं रयिम् *kraturim rayimad*) (X.36.10). Это содержащее в себе Сияющие Силы–Существа (देववन्तं *devavantaṁ*) богатство Совершенного Священного Слова (ब्रह्म रयिम् *brahma rayim*, सुब्रह्माणं रयिं *subrahmaṇaṁ rayim*) (IX.86.41; X.47.3) генерируется Их умом (मनोतरा रवीणाम् *manotara rāyīṇām*) (I.46.2) с помощью присущего Им Истинного Сознания (सुचेतुना रयिं *sucetunā rayim* или रायाः सुचेतुना *rāyāḥ sucetunā*)³ или добывается Их Сверкающим Разумом⁴. Богатство состоит в частности из коров⁵, но они обозначают исполненные Сияния и Совершенного Сознания 100 сил⁶ Воли–Гносиса (इन्द्र शतक्रतु *indra śatakratu*) или Истины–Сознания (गा ऋतस्य *gā ṛtasya*) (I.84.16) или Сверхразума–Солнца⁷. Не случайно

¹ रायो बुध्नः संगमनो वसूतां यज्ञस्य केतुर् मन्मसाधनो वेः अग्निम् ॥ सदनं रवीणां जातस्य च जायमानस्य च क्षाम् । सतश्च गोपां भावतश्च च अग्निम् *rāyo budhnaḥ saṅgamano vasūtaṁ yajñasya ketur manmasādhano veḥ agniṁ // sadanaṁ rayīṇāṁ jātasya ca jāyamānasya ca kṣām / sataś ca gopāṁ bhāvataś ca agniṁ* (I.96.6-7).

² रुद्रान्तो अक्षयः रयिं *ruḍranto akṣayaḥ rayim* (I.48.13), राया युष्मेन *rāyā dyumnena* (I.48.1 и 16; см. также VIII.24.12), ऋचोरयः पुरुषन्द्रस्य *uruso rāyah puruṣandrasya* (II.2.12; см. также VII.100.2; IX.62.12; IX.89.7), द्युमन्तमा रयिम् *dyumantamā rayim* (II.7.1), बृहदित्यस्य राय *brhaddityasya rāya* (IV.29.5), राये दिवित्ते *rāye divitmate* (IV.31.11), रयि चित्रम् *rayim citram* (IV.36.9; см. также VI.10.5; VII.20.7; VII.75.2; VIII.13.5; IX.4.10; X.21.4; X.47.1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 и 8), द्युमन्तमरयिं *dyumantamarayim* (V.24.2), राया युष्मेन वि भाति *rāyā dyumnena vi bhāti* (VI.5.5), चित्रं चन्द्र रयि *citraṁ candraṁ rayim* (VI.6.7), रायः स्वर्वाणं *rāyah svarvāṇ* (VI.22.3), रायो द्युमतो *rāyo dyumato* (VI.50.11), रयि वसुमन्तं *rayim vasumantaṁ* (VI.68.6; VII.84.4), वसु रयि *vasu rayir* (VII.32.21), रयि सहस्रवर्चसम् *rayim sahasravarcasam* (IX.12.9; IX.43.4), रयि त्विद्युम्नं *rayim tvidyumnāṁ* (IX.98.1).

³ I.79.9; I.127.11; I.159.5.

⁴ देवेन मन्सा रायो भामं अभि युज्य *devena manasā rāyo bhāgaṁ abhi yudhya* (I.91.23), см. также: रयि देवजूतो *rayir devajūto* (IV.11.4; VII.84.3).

⁵ रायो गवां *rāyo gavāṁ*, गोभी रयिं *gobhī rayim*, गोमन्तं रयिं *gomantaṁ rayim*, गोमतो रायस् *gomato rāyaḥ* (I.33.1; II.25.2; IV.34.10; VIII.5.10; VIII.6.9; VIII.95.4; IX.62.12; IX.63.12; IX.67.6; X.156.3).

⁶ सुचेतुना रयिं धत्तं वसुमन्तं शतम्बिनम् *sucetunā rayim dhattam vasumbinaṁ śataginam* (I.159.5), см. также IV.49.4; IX.67.6.

⁷ सुरुचो रायः गावः *suruco rāyah gāvah* (V.33.10), वि रयिमभिः ससृजे सूर्यो गाः *vi raçmibhiḥ sasrje sūryo gāḥ* (VII.36.1), अहं इद्धि पितुषु परि मेधां ऋतस्या जघम अहं सूर्य इवाजनि *aham iddhi pituṣu pari medhāṁ ṛtasya*

поэтому в других местах Гносис характеризуется как коровы¹, как богатство (रायो इन्द्राय *rāyo indrāya*) (I.4.10; см. также VIII.32.13), как находящий дорогу к стовратному дому (शतदुरेषु गातुवित् *śatadureṣu gātuvit*) (I.51.3), как окружающий его и овладевающий его содержимым при захвате Супраментального Света². Богатство древнейшие ведические гимнотворцы называют не только сто-, но также и тысяче-частным³, что прекрасно согласуется с упоминаниями о том, что оно представляет собою Совершенную Речь (रविं सुवाचं *rayiṁ suvācam*) (III.1.19), и о посещении одним из мистиков служащего обиталищем Истины–Речи Бога (Варуны) гигантского тысяchedверного Ума⁴. Каждые из ворот последнего представляют собою двери внутрь Сознания–Истины (द्वारवृत्तस्य *dvārāvṛtasya*) (VII.95.6).

Древнейшие ведические поэты могут говорить и об открытии дверей силы (दुरो वाजं *duro vājam*) (II.2.7), которая и составляет собою вышерассмотренное богатство⁵ или энергию духовного видения (धियेवाजाय *dhiye vājāya*) (I.27.11). Это сокровище горы (रायो पर्वतस्य *rāyo parvatasya*) (VII.37.8) или имманентная сущность Человека–Вселенной (रायश्च भुवन्स्य *rāyaśch bhuvansya*) (VII.95.2) описывается в РВ как поток богатства трёх Трит (Третьих)⁶ – т.е. как пребывающее в ментальном слое Психокосма Сознание–Блаженства–Бытия (सत् चित् आनन्द *sat-cit-ānanda*) – и как проявляемое сознательным усилием изнутри психического сердца человека и являющееся основой богатств океаническое Пламя–Воля

jagrabha dhanī sīrya iṣṭjari (VIII.6.10). Подробнее о символизме различных составляющих упоминаемого РВ богатства см. [SriAurobindo 1993:38, 41-42, 46, 77, 87-88, 104, 114-115, 118-121, 130-134, 154, 185, 255, Note 4 and 375, Note 3].

¹ गाव इन्द्रो मे अछान् । इमा या गावः स इन्द्र *gāva indro me achān / imā yā gāvah sa indra* (VI.28.5).

² यन् स्वर्षाता परि षदत्सनिष्यन् यच्च छतदुरस्य वेदो *yan svarṣātā pari śadatsaniṣyan yac chatadurasya vedo* (X.99.3).

³ रावः शक्तिः सहस्रिणः *rāyaḥ śatinah sahasriṇah* (I.31.10); см. также I.64.15; I.167.1; III.14.6; IV.49.4; VI.15.12; VIII.5.15; VIII.43.15; VIII.93.21; IX.12.9; IX.13.5; IX.33.6; IX.40.3; IX.43.4; IX.62.12; IX.63.1 и 12; IX.67.6; IX.98.1 и 4; X.24.1; X.47.5.

⁴ बृहन्तं मानं वरुण सहस्रद्वारं जगमा गृहं ते *bṛhantaṁ mānaṁ varuṇa sahasradvāraṁ jagamā gṛhaṁ te* (VII.88.5).

⁵ राये वाजाय *rāye vājāya* (III.19.1), रायो वाजास *rāyo vājāsa* (IV.8.7), वाजस्य परमस्य रायः *vājasya paramasya rāyah* (IV.12.3; VII.60.11), वाजवन्तं रवि *vājavantaṁ rayiṁ* (IV.34.10) и др.

⁶ त्रीणि त्रितस्य धारया रयिम् *trīṇi tritasya dhārayā rayim* (IX.102.3).

Единог¹. Авторы памятника называют Его царящим над этими водами идее–силы и изображают как заключённое внутри пещеры Бессознательного море коров или лучей²; оттуда Гносис (Индра) через прорытый Им канал высвобождает это сокровище яркосверкающего Света³.

Истолкование образа ворот (दुरो *duro* или द्वार *dvārā*) с точки зрения психологической парадигмы герменевтики текста источника далее подтверждается сообщениями об открытии Гносисом (Иन्द्रою) дверей обмана мыслящего существа⁴ или о раскрытии ворот мысли поющими Древними Живыми Существами⁵. С одной стороны, эти ворота можно назвать находящимися внизу, поскольку вечно юные, обладающие Истиной–Сознанием и светоносные небесные энергии совершенного духовного видения, персонифицирующие семь оболочек Психокосма, описываются как нисходящие для познания дверей богатства прочного коровьего загона, который обнаруживает гностическая интуиция (Сарама) и содержимым которого наслаждается человеческий разум⁶. С другой стороны, эти двери принадлежат Великому Огненному Сиянию–Небу (Брихаддिवе Атхарвану) и составляющему Его сущностную часть Гносису (Иindre)⁷; поскольку древнейшие ведические поэты говорят о том, что несут

¹ एकः समुद्रो धरुणो रवीणाम् अस्मद् धृदो विचिरे *ekah samudro dharuṇo rayīṇām asmad dhṛdo vicaṣṭe* (X.5.1).

² विरे गो अर्णसः *vivare go arṇasah* (I.112.18), गो अर्णसं रविम् *go arṇasam rayim* (X.38.2), धरुणो रवीणां मनीषाणाम्प्राणः अप्सु राजा वि *dharuṇo rayīṇāṁ manīṣāṇāmpṛāṇaḥ apsu rājā vi* (X.45.5).

³ स रायस् खाम् उप सृजा पुरुषन्द्रस्य इन्द्र वस्वः *sa rāyas khām upa sṛjā puruṣcandrasya indra vasvaḥ* (VI.36.4).

⁴ अप द्रुहो मानुषस्य दुरो वः *apa druho mānuṣasya duro vaḥ* (I.121.4).

⁵ अप द्वारा मतीनाम् प्रला ऋणवन्ति कारवः आयवः *apa dvārā matīnām pratnā ṛṇvanti kāravaḥ āyavaḥ* (IX.10.6).

⁶ स्वाध्वो दिव आ सप्त यद्ही रायो दुरो व्य ऋतज्ञा अजानन् । विदद् गव्यं सरमा दृष्टमूर्ध्व येना तु कं मानुषी भोजते विद *svādhvyo diva ā sapta yadvī rāyo duro vy ṛtajñā ajānan / vidad gavyaṁ saramā dṛṣṭham ūrvam yena tu kaṁ mānuṣī bhojate vi* (I.72.8). Подробнее о символизме образа Сарамы см. [Семененко 2002.2:107-108] и [Семененко 2003:129-130].

⁷ बृहदिवो दुश्च विधा अवृणोद् अप स्वाः *bṛhaddivo duṣṭa viṣṭvā avṛṇod apa svāḥ* (X.120.8), महान् बृहदिवो अथर्व अवोचत् स्वां तन्वम् इन्द्रमेव *mahān bṛhaddivo atharva avocat svām tanvam indrameva* (X.120.9), अहम् इन्द्रो वक्षो अथर्वणस् *aham indro vakṣo atharvaṇas* (X.48.2), वृत्रहा दुश्च विधा अवृणोद् अप स्वाः *vṛtrahā duṣṭa viṣṭvā avṛṇod apa svāḥ* (III.31.21). Подробнее о символизме образа Атхарвана см. [Семененко 2000:120-121].

в себе Огонь и сами открывают врата и громко приветствуют Его Свет криками¹, то можно сделать вывод, что в РВ скала с её воротами (दुरो अद्रे *duro adrer*) символизирует имманентное по отношению к человеческой личности препятствие Тьмы (द्वारा तमसो *dvārā tamaso*) Не(со)знания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*), отделяющее мышление от восприятия Светоносных (देवा *devā*). С учётом вышеизложенного конкретный психологический смысл приобретают и указания авторов памятника о том, что Просветление (Ушас) открывает именно для них их собственные двери². Причём происходит это в результате исполнения исходящей из внутреннего существа молитвы, в процессе чего человек познаёт Совершенную Идею Пламя–Воли Бога (Агни)³. Эти двери умащаются духовным видением человеческого разума⁴.

То, что предлагаемая Ф.Б.Я.Кёйпером космогоническая интерпретация описываемой древнейшими ведическими гимнопевцами скалы (अद्रि *adri*, पर्वत *parvata*, गिरि *giri*, अस्मन् *aṣman*) как мирового первохолма или примордиальной горы и отождествляемого с ней ночного неба основывается на незавершённом или выборочном контекстуальном анализе сообщений памятника, ясно видно из того факта, что голландский учёный ограничивается указанием на то, что открываемые Ушас для людей двери⁵ должны быть дверьми горы (दुरो अद्रे *duro adrer*) (VII.79.3), что также означает двери загона Тьмы (व्रजस्य तमसो द्वारा *vrajasya tamaso dvārā*) (IV.51.2) и двери обмана ментального существа (दुहो मानुषस्य दुरो *druho mānuṣasya duro*) (I.121.4)⁶. Но почему же тогда исследователь не обращает внимания на стих РВ⁷, авторы которого изъявляют желание стать

¹ तमना वहन्तो दुरो व्य ऋषवन् नवन्त विश्वे स्वहंशीके *tmanā vahanto duro vy ṛṣvan navanta viṣve svahṁśīke* (I.69.10).

² वि दुरो न आवः उषा *vi duro na āvaḥ uṣā* (I.113.4), नोदुह्य *no duraḥ* (VII.46.2); см. также VIII.5.21.

³ स ते जानाति सुमतिं य ईवते ब्रह्मणे । अस्मै वि दुरो *sa te jānāti sumatiṁ ya īvate brahmaṇe / asmai vi duro* (IV.4.6).

⁴ द्वारा मनुष्यपिता पिय आनजे *dvārā manuṣ pitā dhiya ānaje* (VIII.63.1).

⁵ वि दुरो न आवः उषा *vi duro na āvaḥ uṣā* (I.113.4).

⁶ См. [Kuiper 1960.2:226].

⁷ अथा मातुर उषसः जायेमहि । दिवस् पुत्रा अङ्गिरसो भवेमाद्रिं रुजेम धनिनं शुचन्तः *adhā mātur uṣasah jāyemahi / divas putrā aṅgirasō bhavamādrin̄ rujan̄a dhanin̄am śucantah* (IV.2.15). Подробнее о символизме богатства см. [Семененко 2003:177-178].

Пламенными Детями Сияния–Неба, родиться от Зари Просветления, разрушить скалу и захватить её Пылающее Богатство? Или на сообщения¹ о том, что твердыни горы раскалываются гимнами и ревушим голосом певцов или Сознанием–Истиной? Или на упоминаемое самим герменевтом (см. выше) описание² того, как поэт ищет скалу Сверкания–Неба и вскрывает её своими песнопениями, в результате чего начинается восход выходящих из своего загона Лучей Просветления, поднимается Духовное Солнце и Светоносный Господь открывает врата наделённого мышлением существа?

Ф.Б.Я.Кёйпер в подтверждение правильности космогонического понимания образа Ушас в РВ приводит два стиха с упоминанием, по его мнению, появления первой зари ещё до начала творения мира³: в первом из них говорится о древней Ушас, благодаря которой были установлены установления или деяния Искусных (Рибху)⁴, а во втором описывается пробудившаяся раньше всего мира Ушас⁵. Однако оба эти сообщения могут быть прочитаны и с точки зрения психологической интерпретации текста памятника, которая видит в них описание того, как древняя и нестареющая (पुराणी अजुर्वा: *purāṇī ajuryāḥ*) (IV.51.6) Заря Просветления (Ушас) в очередной раз пробуждается первой во всём микрокосме человеческого существа (विश्वस्माद् भुवनाद् *viśvasmād bhuvanād*)⁶ и тем самым закладывает основу для работы в нём гностических энергий (Рибху).

Голландский толкователь отмечает, что Ушас неоднократно именуется древнейшими ведическими поэтами великой (मही *mahī* или

¹ वीहृ दृहृहा उक्थैर् अद्रिं रुजन् रवेण *vīlu dṛhā ukthair adriṁ rujann raveṇa* (I.71.2), ऋतेनाद्रिं व्य् असन् पि दन्तः *ṛtenādrim vy asan bhidantaḥ* (IV.3.11).

² विदा दिवो विष्वन् अद्रिम् उक्थैर् आयत्वा उपसो । अपावृत मजिनीर् उत् स्वर गाद् वि दुरो मानुषीर् देव आवः *vidā divo viśyann adriṁ ukthair āyatyā usaso / apāvṛta vajinīr ut svar gād vi duro mānuṣīr deva āvaḥ* (V.45.1).

³ См. [Kuiper 1960.2:225].

⁴ क्व स्विद् आसां कतमा पुराणी यया विधाना विदधुर ऋभूणाम् *keva svid āsām katamā purāṇī yayā vidhānā vidadhur ṛbhūṇām* (IV.51.6).

⁵ पूर्वा विश्वस्माद् भुवनाद् अबोधि उषा *pūrvā viśvasmād bhuvanād abodhi uṣā* (I.123.2).

⁶ Слово *bhuvan* означает как индивидуальное существо, так и существование в целом: см. [Monier-Williams 1997:760, Col.3].

महि *mahi*)¹ и также называется матерью Сил Света (माता देवानाम् *mātā devānām*) и лицом Несвязанности Беспредельности (अदितेर अनीकं *aditer anīkaṁ*) (I.113.19) потому, что она в космогоническом процессе уничтожает силы сопротивления нижнего мира (द्वेष *dveṣas* ненависть/враждебность, द्रुह *druh* зло/вред/повреждение/враждебность/обман/вредителя, दुरित *durita* трудность/опасность/неприятность/зло, दुष्पुत्र्य *duṣvapṛṇya* дурной сон, अन्ध *abhrva* чудовище/бесформенность/Не-Бытие, तमस् *tamas* мрак) и затем раздаёт заключавшиеся в нём жизненные блага, из-за чего в одном из гимнов даже отождествляется с персонифицированной Раздачей-даров (Пирамдхи) (III.61.1) или наград за совершение жертвоприношений (दक्षिणा *dakṣiṇā*).²

Мы не можем согласиться с предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером интерпретацией побеждаемых Ушас врагов, поскольку она основывается на некорректном использовании метода контекстуального анализа. Мы уже неоднократно указывали на то, что под тьмою (तमस् *tamas*) авторы и составители РВ подразумевают Мрак Не(со)знания (तमो अवयुतं *tamo avayutaṁ*); и изучение случаев употребления в источнике остальных обозначающих оппонентов Просветления (Ушас) терминов в очередной раз показывает неадекватность космогонических построений голландского герменевта и правильность психологического истолкования истинностного смысла текста памятника. Так, ненависть или враждебность (द्वेष *dveṣas*) не просто связана с темнотой (द्वेषो तमांस्य *dveṣo tamānsy*) (V.80.5), но и с Бессознательным (अचित्तं द्वेषः *acittam dveṣaḥ*) (VI.46.12); причём изгоняется она из небесного или ментального и земного или физического уровней Психокосма усилиями сознания (चित्ति *citti*) и разума (दक्षैर् *dakṣair*)³ – последнее сообщение также доказывает ошибочность предлагаемой толкователем локализации данного противника Ушас исключительно в нижнем мире. Что касается сил Зла или Обмана (द्रुह *druh*), то и они не только ассоциируются с мраком (द्रुहो अदेवीः *druho adevīḥ*, द्रुहस्तम *druhas tama*) (III.31.19; VII.75.1), но также

¹ Ф.Б.Я.Кёйпер ссылается на стихи III.61.7; I.48.14 и 16; VII.81.1 и 4.

² См. [Kuiper 1960.2:227-228].

³ चित्ति दक्षैर् दिव आ पृथिव्या यावीर द्वेषः *cittiḥ dakṣair diva ā prthivyā yāvīr dveṣaḥ* (VIII.79.4).

являются свойствами присущего индивидуальным существам Сознания–Лжи (अनृता *anṛtā*)¹ и лишены гностического сознания (द्रुहं अनिन्द्रां *druhaṃ anindrāṃ*) (IV.23.7) или Сознания–Истины (ऋत *ṛta*), пламенем Которого автор одного из гимнов очищает от них обе половины своего существования как Человека–Вселенной² – последнее опять-таки свидетельствует об ошибочности предлагаемого Ф.Б.Я.Кейпером понимания этих персонажей как находящихся в нижнем мире. Относительно трудностей (दुरित *durita*) необходимо отметить, что и они неотделимы от тьмы (तमसि दुरिता *tanāṁsi duritā*) (VII.78.2) и в то же время характеризуются как проявления в человеческом существе Ложного Сознания (अनृता *anṛta*)³. Не подлежит сомнению и психическая и духовная природа символизма образа Чёрного Не–Бытия (कृष्णम् अम्वम् *krṣṇam abhavam*, अम्वम् असितं *abhavam asitam*) (I.92.5; IV.51.9). Пребывание в бессознательном состоянии подобно дурному сну (दुष्पन्त्य *duṣvapnya*), от которого мистик пробуждается с началом Просветления (Ушас).⁴

При разрешении герменевтических ситуаций, связанных с отождествлением Ушас с Пурамдхи (III.61.1) и Дакшиной (I.123.1 и X.107.1), голландский учёный не производит сколько-нибудь глубокого символического анализа подлинного значения (денотатов) данных сигнификатов, поэтому его выводы не могут считаться обоснованными. Изучение содержащейся в РВ информации позволяет говорить о безусловно психологическом характере фигуры Дакшины как обозначения гностической способности сверхумственного познания.⁵ Не менее очевидный духовный смысл содержится в описании Изобилия (Пурамдхи) как разгорающегося Света (Ушас), который несёт в Себе богатство Совершенного Слова и Сознания⁶ и Сам суть – Гносис (Индра)⁷. Полнота

¹ द्रुहः सचन्ते अनृता जनानां *druhaḥ sacante anṛtā janānām* (VII.61.5).

² उभे पुनामि रोदसी ऋतेन द्रुहो दहामि सं महीर अनिन्द्राः *ubhe punāmi rodasī ṛtena druho dahāmi saṁ mahīr anindrāḥ* (I.133.1).

³ दुरितं मयि अनृतम् *duritaṁ mayi anṛtam* (I.23.22=X.9.8).

⁴ Подробнее о символизме сна и бодрствования см. [Семененко 2003:88].

⁵ См. подробнее [Семененко 2002.2:30–33].

⁶ द्रविणः सुवाचः सुकेतव उषसो *draviṇaḥ suvācaḥ suketava uśaso* (III.7.10).

⁷ उषा इन्द्रतमा *uśā indratamā* (VII.79.3), इन्द्र उष इव *indra uśa iva* (X.134.1).

Его даров¹ есть ни что иное как исполненность Речью Бога² и насыщенность силами психического видения³, в частности 100 опыняющими импульсами гностической воли⁴.

Ф.Б.Я.Кёйпер утверждает, что в РВ особо упоминается первая зря из тех, которые должны прийти⁵; отсюда исследователь делает вывод о том, что эта черта является сущностной характеристикой мифемы Ушас и что она указывает на то, что речь здесь идёт о первом восходе нового периода времени.⁶ По мнению голландского экзегета, древнейшие ведические поэты подразумевают не только начало какого-то одного дня, но длительной серии дней и именно поэтому говорят о том, что Ушас является предводительницей не одного, но многих дней (नेत्र्य अहाम् *netry almām*) (VII.77.2).⁷ Также необычным учёный считает именование зари идущей впереди или в начале (अग्र *agra*, अग्रिया *agriyā*).⁸ К этому герменевт добавляет сообщения памятника о том, что в начале дней (अग्रे अहाम् *agre almām*) рождается Агни (V.1.4 и 5), раскладывается жертвенная солома (IX.110.4), проявляется Сوما (IX.86.42) и что Агни пробуждается перед началом зорь (उषसाम् अग्रम् *uśasām agram*) (VII.68.9), замечает их начало

¹ ते पुरन्धिं इन्द्र *te purandhim indra* (X.112.5).

² वर्ष्या वाचं जनया पुरन्धिम् *vardhaya vācam janayā purandhim* (IX.97.36).

³ धियं पुरन्धि *dhiyaṁ purandhim* (II.38.10), धिया वो मेघसातये पुरंध्या विवासति *dhiyā vo medhasātaye purandhyā vivāsati* (VIII.69.1), धिया पुरन्ध्या *dhiyā purandhyā* (VIII.92.15), धीभिः पुरन्ध्या *dhibhiḥ purandhyā* (X.65.13 и 14); जिगृतम् अस्मे पुरन्धीः *jigṛtam asme purandhīḥ* (I.158.2), इन्द्र अस्मभ्यं चित्रां उप माहि वाजान् । अस्मभ्यं विश्वा इषणः पुरंधीर *indra asmabhyaṁ citrāṁ upa māhi vājān / asmabhyaṁ viṣvā iṣaṇaḥ purandhīr* (IV.22.10), अविष्टं धियो जिगृतम् पुरंधीर *aviṣṭam dhiyo jigṛtam purandhīr* (IV.50.11=VII.64.5=VII.97.9), विश्वा अविष्टं पुरन्धीस्ता *viṣvā aviṣṭam purandhīstā* (VII.67.5), किन्वतं धिय उत पुरन्धीर ईरयतन् *pinvataṁ dhiya ut purandhīr irayatan* (X.39.2).

⁴ कक्षीयते अरदतं पुरन्धिम् । कारोतराच्छफाद् अश्वस्य शतं कुम्भान् असिघतं सुरायाः *kaṁśīyate aradatam purandhim / kārōtaraśchaphād aśvasya śataṁ kumbhān asiṅgataṁ surāyāḥ* (I.116.7); см. также [Семененко 2002.2:58]. Подробнее о символизме образа Какшива(н)та см. [Семененко 2003:155].

⁵ Толкователь ссылается на стихи I.113.8 и 15; I.123.2 и 5; I.124.2; I.152.3; VII.76.6; VII.78.1; X.55.4. Строго говоря, только один из них (I.113.8) позволительно трактовать в предлагаемом учёным смысле.

⁶ См. [Kuiper 1960.2:228].

⁷ См. [Kuiper 1960.2:228-229].

⁸ См. [Kuiper 1960.2:229-230]: VI.65.2; VII.80.2; X.95.2.

(IV.13.1) или начинает сверкать в их начале (VII.8.1; VII.9.3; X.45.5).¹ Не менее значимыми в этом контексте, по словам Ф.Б.Я.Кёйпера, являются и те факты, что в 20 гимнах к Ушас 16 раз упоминается данный конкретный день её появления (अद्य *adya*)², а ещё в нескольких случаях — данный момент (नूतम् *nūnam*, नू *nū*, नु *nu*, इदा *idā*).³

Как указывает голландский учёный, авторы одного из гимнов к заре сообщают о том, что они достигли конца *этой* тьмы, что плохо согласуется с упоминанием окончания мрака ежесуточной ночи.⁴ Столь же странным выглядит, как полагает толкователь, описание ухода темноты, приближения света и связанный с этими процессами призыв поэта к людям подниматься, поскольку они достигли места продления срока своей жизни — если речь в этом случае идёт лишь о появлении следующего нового дня.⁵ Ф.Б.Я.Кёйпер отмечает также, что древнейшие ведические поэты обращаются к Ушас с просьбами дать им новую жизнь (नव्यम् आसुर *navyam āsur*) (VII.80.2; см. также I.113.17) или продлить её (VII.77.5) и называют её обладательницей жизненных дыхания и силы всего мира (विश्वस्य प्राणनं जीवनं *viśvasya prāṇanam jīvanam*) (I.48.10), что необъяснимо с позиции понимания данного персонажа как персонификации ежедневного восхода солнца.⁶ К таким же недостаточно понятным сообщениям РВ герменевт относит и пожелания к заре дать гимнопевцам безопасность или отсутствие страха (अभयं कृषी *abhayaṁ kṛdhrī*) (VII.77.4)⁷, хорошее мужское потомство⁸ и богатство (रवि *raṇi*, वसु *vasu*, द्रविणः *draviṇaḥ*, वाम *vāma*)⁹.

¹См. [Kuiper 1960.2:230].

²См. [Kuiper 1960.2:230-231]: I.48.15; I.49.2; I.92.14 и 15; I.113.7, 12, 13 и 17; I.123.3, 8 и 13; IV.51.4; V.79.1; VI.65.3; VII.75.2; VII.78.5.

³См. [Kuiper 1960.2:231]: I.48.3; I.124.9 и 11; IV.51.1; VII.75.8; VI.65.4 и 5.

⁴См. [Kuiper 1960.2:230]: अतारिष्य तमसस् परम् अस्य *atāriṣya tamasas pārām asya* (I.92.6).

⁵См. [Kuiper 1960.2:230]: उदीर्ध्वं जीवो असुर न आगाद् अप प्रागात् तम आ ज्योतिरेति । आगन्म यत्र प्रतिरन्त आसुः *ud īrdhvaṁ jīvo asur na āgād apa prāgāt tama ā jyotir eti / āganma yatra pratiranta āsuh* (I.113.16).

⁶См. [Kuiper 1960.2:231-232].

⁷См. [Kuiper 1960.2:234].

⁸См. [Kuiper 1960.2:234-235]: आसुर प्रजावत् *āsur prajāvat* (I.113.17), सुवीरं रवि *suवीरं रवि* *suवीram raṇim* (I.92.8; VI.65.6), रवि प्रजावन्तं *raṇim prajāvantam* (IV.51.10).

⁹См. [Kuiper 1960.2:236].

Подытоживая свой разбор данных памятника об Ушас, голландский экзегет приходит к выводу о том, что несмотря на то, что в некоторых случаях прототипом её образа выступает ежесуточный восход солнца¹, чаще всего он обозначает первую зарю нового года².

Разработанная Ф.Б.Я.Кёйпером календарная интерпретация сообщений древнейших ведических гимнов об Ушас не может быть принята, поскольку основана на узком и выборочном контекстуальном анализе данных источника и противоречит им. Так, голландский исследователь приводит многочисленные свидетельства того, что в подавляющем большинстве случаев при описании Ушас в РВ речь не идёт о ежесуточно повторяющемся восходе солнца и в то же время подразумевается какая-то конкретная заря сегодняшнего дня и данного момента, начинающая новую серию дней или зорь. При этом характер сообщений древнейших ведических гимнов о тьме, которую Ушас сменяет, заставляет герменевта говорить не просто о первом восходе нового года, но о “возобновлении солнечного света после периода зимней тьмы”³. Причём толкователь нигде не ссылается на арктическую теорию индийского учёного Л.Б.Г.Тилака, переход на позиции которой позволил бы ему объяснить вышеупомянутое прекращение сияния солнца или зимний мрак как буквальное изображение полярной ночи или тёмного сезона.⁴ Ф.Б.Я.Кёйпер использует только те данные источника, которые доказывают его гипотезу о том, что Ушас является первой зарёй нового года, но при этом он отказывается от анализа сведений о предшествующей ей “периоде зимней тьмы”, видя в нём, насколько можно понять, последнюю ночь уходящего года. Однако такое понимание является неприемлемым, поскольку в излагаемом в РВ мифе о Вала сообщается о том, что его врата были заперты месяцы и годы (मद्भिः शरद्भिः *mādbhiḥ śaradbhir*)⁵. Даже если предположить, что в данном стихе содержится описание первичного и относящегося по классификации голландского

¹ Толкователь ссылается на стихи I.48.5; I.123.4; I.124.12; IV.51.5.

² См. [Kuiper 1960.2:242].

³ См. [Kuiper 1960.2:222].

⁴ См. [Tilak 1975.1] и [Семенов 2002.2:13-71].

⁵ मद्भिः शरद्भिः दुरो वरन्त वः *mādbhiḥ śaradbhir duro varanta vaḥ* (II.24.5).

толкователя к изначальным хаотическим временам мифологического события, это не снимает остроты проблемы. Потому что древнейшие ведические поэты воспроизводят этот мифологический сюжет в собственной жизни, на что указывает их пожелание родиться от Ушас, стать Пламенными (Ангирасами) сыновьями неба и расколоть полную сокровищ скалу¹. А в качестве Огненных (Ангирасов) они должны на протяжении 10 лунных месяцев (दश मासो *daṣa māso*), а не одной предновогодней ночи, находиться в полной темноте, пока на исходе года (परिवत्सरे *parivatsare*) этот процесс не заканчивается разрушением горы и обнаружением солнца.² Даже без учёта очевидного духовного значения рассматриваемого мифа (см. выше) не вызывает сомнения тот факт, что ни календарная теория Ф.Б.Я.Кёйпера, ни арктическая теория Л.Б.Г.Тилака не дают адекватного ответа на вопрос о природе сменяемого зарёю длительного мрака.

Кроме того, при истолковании образа Ушас как первого солнечного восхода в новом году голландский учёный игнорирует многочисленные данные, указывающие на необходимость психологического понимания природы данного религиозно-мифологического персонажа. Так, Ф.Б.Я.Кёйпер утверждает, что авторы РВ в начале каждого годового цикла времени обращались к открывающей его первой утренней заре с просьбой даровать им богатство в виде хороших мужей или героев (सुवीरं रयि *suवीरāṁ rayinī*); однако подобная реконструкция основывается на выборочном контекстуальном анализе текста памятника и поэтому должна быть отвергнута. Древнейшие ведические поэты неоднократно упоминают совершенный мужеобильный блеск (द्युमतसुवीर्यं *dyumat suवीरyam*)³ или сияние (वर्चः सुवीर्यम् *varcaḥ suवीरyam*) (IX.66.21)

¹ अधा मातुर उषसः जायेमाहि । दिवस् पुत्रा अङ्गिरसो भवेमादि रुजेम धनिनं शुचन्तः *adhā mātur uśasah jāyemahi / divas putrā aṅgirasō bhavemādrin rūjema dhaninam śucantaḥ* (IV.2.15).

² धियं वो अप्सु स्वर्षीं ययातरन् दश मासो नवग्वाः । अया धिया तुतुर्यामात्यं अग्निं *dhiyaṁ vo apsu svarṣāṁ yayātaran daṣa māso navagvāḥ / ayā dhiyā tuturyāmāty aṇibah* (V.45.11); आर्चन् येन दश मासो नवग्वाः *ārcan yena daṣa māso navagvāḥ* (V.45.7); सखा ह यत्र सखिभिर नवग्वैर गा अनुगमन् । इन्द्रो दशभिर् दशग्वैः सूर्यं विवेद तमसि *sakhā ha yatra sakhibhir navagvair gā anugman / indro daṣabhir daṣagvaih sūryam viveda tamasi kṣiyantam* (III.39.5); ऋतेन अभिन्दम् परिवत्सरे वल्म *ṛtena abhīndam parivatsare valan* (X.62.2).

³ I.74.9; III.10.8; IX.13.4.

или состоящий из героев свет¹, а также говорят о совершенномужественном священном слове (सुवीर्यं ब्रह्म *suviryaṁ brahma*) (VIII.3.9). Они также указывают, что многомужественное, самое сверкающее, яркое и дающее жизненную силу² или обильногероическое, нестарееющее и светонасыщенное богатство³ представляет собою прекрасномужественное, ослепительное, тысячекратное непреходящее Сияние⁴. Составляющие Его 1000 героев (सहस्रवीरम् *sahasra-vīram*) (I.188.4) явно зарождаются в форме тысячи семян (सहस्रेता *sahasra-reta*) (IV.5.3) мысли (मनसो रेतः *manaso retah*) (X.129.4) в несомой Гносисом (Индрой) тысяче мошенок с мощными мужскими силами (सहस्रमुष्कं तुविन्मृगं *sahasramuṣkaṁ tuvinmṛgaṁ*) (VI.46.3) или в Его тысячекратной энергии (वज्रं सहस्रभृष्टिः *vajraṁ sahasrabhṣṭir*, सहस्रचेताः इन्द्र *sahasracetaḥ indra*, सहस्रकेतुं *sahasra-rocketum*)⁵. Такое понимание подтверждается многочисленными сообщениями источника. В частности, у Гносиса (Индры) мощная и великая героическая Сила⁶ и Он буквально переполнен Ею⁷; Она суть Его мужественная Воля (वीरस्यः क्रतुः *vīrasyaḥ kratuḥ*) (X.104.10) или совершенная Идея (वीरस्य सुमतिम् *vīrasyaḥ sumatiṁ*) (VIII.2.21), и Ею Он убивает змея Бессознательного⁸. Известно, что Она является обликом⁹ наполняющих (इन्द्र मरुत्वन्तं *indra marutvantaṁ*) и порождающих Гносис (Индру) (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyaṁ*) мыслей (Марутов); а те в свою очередь неоднократно именуются мужами (मरुतश्च वीरा *marutaśch vīrā*, वीरास *vīrāsa*) (I.85.1; V.61.4). Высшие труднодостижимые области Психокосма характеризуются в РВ как тройственные сияющие пространства – царство трёх героев Господина Дыхания Жизни или

¹ वसवो वीराः *vasavo vīrāḥ* (V.41.9), नर्यं वसु *naryaṁ vasu* (VI.53.2), वसवो वीरस्य *vasavo vīrasya* (VIII.40.9), वसु वीरजातं *vasu vīrajātam* (X.36.11).

² चित्रतमं वयोधाम् चन्द्रं रयिं पुरुवीरं *citratamaṁ vayodhām candraṁ rayiṁ puruvīraṁ* (VI.6.7).

³ रायः पुरुवीरस्य अजरः स्वर्वात् *rayāḥ puruvīrasya ajaraḥ svarvāt* (VI.22.3).

⁴ सहस्रवत् वसु द्युमद् सुवीर्यं अनुपक्षितम् *sahasravat vasu dyumad suviryaṁ anupakṣitam* (III.13.7).

⁵ I.80.12; I.85.9; VI.17.10.

⁶ भूरि त इन्द्र वीर्यं *bhūri ta indra vīryaṁ* (I.57.5), महत् त इन्द्र वीर्यं *mahat ta indra vīryaṁ* (I.80.8),

भूरिद् इन्द्रस्य वीर्यं *bhūrīd indrasya vīryaṁ* (VIII.55.1).

⁷ इन्द्रम् वीर्येण नृष्टम् *indram vīryeṇa nṛṣṭam* (IV.18.5). См. подробнее [Семенов 2002.2:39-40].

⁸ अहन्न अहिं वीर्येण *ahann ahiṁ vīryeṇa* (II.11.5).

⁹ इन्द्रस्य वज्रो मरुताम् अणीकं *indrasya vajro marutām aṇīkaṁ* (VI.47.28).

Сущего (Асуры)¹. А между тем в высшей степени исполненная Гностического Сознания Заря (उषा इन्द्रतमा *uṣā indratamā*) (VII.79.3) Истинного Слова (सुवाचः उषसो *suvācaḥ uṣaso*) (III.7.10) состоит из трёх частей (उषस् तिष्ठो *uṣas tiṣṭho*) (VIII.41.3) или трёх распространяющих Свет речей (तिष्ठो वाचः ज्योतिरग्रा *tiṣṭho vācaḥ jyotiragrā*)² и приводит за Собою три жара или три светоносных арийских потомства или народа или трёх породителей семени миров³. Постоянно упоминаемая тройственность выступает в качестве мистической формулы обозначения Божественного как синтеза трёх тайных и поэтому нигде в древнейших ведических гимнах не называемых начал – Бытия, Сознания и Блаженства (सत्त्वित् आनन्द *sat-cit-ānanda*).

Понимание даруемого Ушас богатства в виде хороших мужей (सुवीरं रयिं *suviram rayim*) как несущего мужские духовные энергии сияющего Гносиса позволяет объяснить, почему автор одного из гимнов РВ требует наказать за именование его злым духом (Йатудханом) лишением обвинителя именно десяти сыновей (वीरदशभिर्वीराय दाक्षभिर⁴)⁴ – последние здесь символизируют 10 (दशभिर्विवस्वत *daśabhir vivasvata*) мысле-сил (विवस्वतो धियो *vivasvato dhīyo*) Сверкающего Ума (मनु विवस्वत् *manu vivasvat*), которые клеветник теряет.

В памятнике содержится ещё немало упоминаний героев (वीरा *vīrā*), подтверждающих правильность именно психологического истолкования их образа, однако мы в заключение остановимся ещё лишь на просьбах древнейших ведических поэтов даровать им деятельного (कर्मण्यः *karmāṇyaḥ*), наделённого совершенной способностью умственного различения (सुदक्षो *sudakṣo*), распевającego гимны (उक्थशसिणं *ukthashasiṇam*) и любящего Сияющие Существа (देवकामः *devakāmaḥ*) героического или мужественного сына (वीरवृ⁵)⁵. И в этих случаях возможность буквальной

¹ त्रिर उत्तमा दूणशा रोचनानि त्रयो राजन्ति असुरस्य वीराः *trir uttamā dūṇaṣā rocanāni trayo rājanti asurasya vīrāḥ* (III.56.8).

² VII.101.1; см. также IX.33.4; IX.50.2; IX.97.34.

³ त्रयः कृण्वन्ति भुवनेषु रेतस् तिष्ठः प्रजा आर्या ज्योतिरग्राः । त्रयो घर्मास उपसं सचन्ते *trayaḥ kṛṇvanti bhuvaneṣu retas tisraḥ prajā āryā jyotiragrāḥ / trayo gharmaśa uṣasāṃ sacante* (VII.33.7).

⁴ अथा स वीरदशभिर्वि यूया यो मा यातुधनेत्याह *adhā sa vīradśabhir vi yūyā yo mā yātudhānetyāha* (VII.104.15).

⁵ II.3.9; III.4.9; VIII.103.4.

материалистической интерпретации должна быть отброшена, поскольку желаемый герой не только является дающим силу жизни (वयोधाः वीरो *vyodhāḥ vīro*) (П.3.9), но также собою возвращает 1000 (त्मना सहस्रपोषिणम् *tmnā sahasrapoṣiṇam*) (VIII.103.4) потенциалов Гностического Сознания (सहस्रचेताः इन्द्र *sahasracetāḥ indra*, सहस्रकेतुं *sahasraketuṁ*); а его красноватый или красновато-коричневый или рыжевато-коричневый или жёлтый или золотистый цвет (पिशङ्गरूपः *piṣaṅgarūpaḥ*) (П.3.9) указывает по меньшей мере на его родство с Гносисом (इन्द्र पिशङ्गरूपं *indra piṣaṅgarūpaṁ*) (VIII.33.2-3) и Его энергиями (मरुतो पिशङ्गाश्वा *maruto piṣaṅgāṣvā*) (V.57.4; см. также I.88.2).

Ф.Б.Я.Кёйпер полагает, что содержащиеся в гимнах РВ обращения к заре с просьбами даровать богатство (रयि *rayi*, वसु *vasu*, द्रविणः *draviṇaḥ*, वाम *vāma*) лучше объяснимы с позиций календарной теории понимания Ушас как первого восхода солнца в новом году, чем при использовании теории ежесуточных зорь. Это действительно так, но при этом голландский учёный игнорирует многочисленные свидетельства духовно-психологической природы образа описываемого древнейшими ведическими гимнопевцами богатства: если при истолковании обозначающих его терминов रयि *rayi* и द्रविणः *draviṇaḥ* герменевт делает свои выводы на основании узкого контекстуального анализа (см. выше), то в случае с интерпретацией слов वसु *vasu* и वाम *vāma* он опирается на некорректный лексико-синтаксический анализ, поскольку не может не знать, что первый из них изначально означает свет (от глагольного корня वस्-*vas-*)¹, а второй — нечто любимое или желанное².

То.о. очевидно, что в отличие от предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером календарно-космогонической трактовки фигуры Ушас её психологическое понимание не только не противоречит содержащейся в источнике информации о длительной тьме и основывается на корректном применении методов лексико-синтаксического и контекстуального анализа, но и позволяет охватить и дать комплексное истолкование всех присущих данному религиозно-мифологическому персонажу предикатов. Заря Просветления безусловно может описываться как носительница

¹См. [Monier-Williams 1997:930, Col.1 and 3, and 931, Col. 1].

²См. [Monier-Williams 1997:941, Col.2].

жизненного дыхания Вселенной (विश्वस्य प्राणनं जीवनं *viśvasya prāṇanam jīvanam*) и поэтому у Неё логично просить продления или дарования новой жизни (नव्यम् आयुः *navyam āyur*); именно Она может именоваться первой (अग्र *agra*, अग्रिया *agriyā*) в серии переживания повторяющихся с различной амплитудой озарений Гностического Сознания и открывающей их (नेत्र्य अहाम् *netry ahām*); именно Она может освободить человека от любого страха (अभयं कृषी *abhayaṁ kṛdhi*); именно текущий момент и время Её проявления для древнейших ведических мистиков настолько важен, что заслуживает их постоянного упоминания (नूनम् *nūnam*, नूनी, नुनी, इदा *idā*, अद्य *adya*).

Календарно-космогоническая интерпретация образа Ушас как первой зари нового года у Ф.Б.Я.Кёйпера выступает в качестве частного случая общей теории экзегетики религии РВ, согласно которой её ядро было изначально сосредоточено на идее ежегодного возобновления циклического космического процесса в период зимнего солнцестояния.¹ Основные действующие лица наиболее часто упоминающихся в памятнике мифов — Индра и его оппоненты Вритра, Вала и другие Асуры — с этой точки зрения, по мнению голландского герменевта, являются функционирующими лишь в короткий период предновогоднего кризиса сезонными божеством и противостоящими ему анти-божествами.² Именно такой подход, по словам исследователя, может объяснить сообщение памятника о том, что одни спрашивают о том, где находится Индра, а другие говорят, что его нет.³

Особенность разработанной Ф.Б.Я.Кёйпером космогонической интерпретации совокупности религиозно-мифологических персонажей и сюжетов РВ с точки зрения парадигмальной классификации в системе моделей, закладываемых в основу символического анализа древнейших ведических гимнов (см. Введение), состоит в двойственном отношении данной реконструкции к традиционной натуралистической парадигме истолкования текста источника. С одной стороны, голландский учёный в

¹См. [Kuiper 1960.2:219, 221, 242 and 269].

²См. [Kuiper 1979:11, 25, 34 and 42] и [Kuiper 1983.5:241].

³См. [Kuiper 1979:42, Note 135]: चं समा पृच्छन्ति कुह सेति उतमहर्षेणो अस्तीत्येवम् *yam smā prachanti kuha seti utamāhurnaiśo astītyenam* (II.12.5).

своём программном заявлении отказывается принимать одну из фундаментальных концепций натуралистической парадигмы содержания РВ – метеорологическую или атмосферную или дождевую теорию – в качестве инструмента при объяснении мифа о борьбе Индры и Вритры и утверждает, что этот мифологический сюжет представляет собою описание космогонического процесса.¹ С другой стороны, в предлагаемом Ф.Б.Я.Кёйпером понимании мифов о Вритре и Вале, данных об Асурах и Адитях и гимнов к Ушас важнейшую роль играет теория годовых циклов, начало которых характеризуется параллельным и взаимосвязанным протеканием природных материальных (зимнее солнцестояние, смена последней ночи уходящего года первой зарёй нового года) и космогонических (предполагаемое возвращение Космоса в период предновогоднего кризиса в состояние Хаоса с последующим повторением столкновения сил Хаоса и Космоса и творения) явлений.

Двойственность календарно-космогонического истолкования древнейших ведических гимнов Ф.Б.Я.Кёйпера позволяет рассматривать эту герменевтическую модель и как самостоятельную парадигму экзегетики текста памятника, и как одну из вторичных теорий, дополняющих исходную натуралистическую парадигму. Последнее возможно потому, что, используя выражение последовательного сторонника взглядов голландского учёного в нашей стране Т.Я.Елизаренковой, “природа в ней представлена не как результат переработки первичных данных органами чувств, а как результат их вторичной перекодировки с помощью знаковых систем”.²

Однако Ф.Б.Я.Кёйпер не приводит ни одного доказательства из РВ в подтверждение исключительно сезонного или точнее околonoвогоднего характера деятельности Индры. В источнике действительно говорится о том, что Замыкатель (Вала) раскалывается на повороте года или за год (परिवत्सरे *parivatsare*)³, но делающие это Пламенные (Ангирасы) вынуждены 10 лунных месяцев находиться в темноте⁴ – а

¹ См. [Kuiper 1960.2:218].

² См. [Елизаренкова 1999.1:452].

³ अभिन्दम् परिवत्सरे बलम् *abhindam parivatsare balam* (X.62.2).

⁴ धियं वो अप्सु स्वर्षां ययातरन् दश मासो नवग्वाः *dhiyaṁ vo apsu svarṣāṁ yayātaran daśa māso*

предновогодняя ночь такой продолжительности невозможна нигде на нашей планете и поэтому можно с уверенностью говорить о том, что по крайней мере миф о Вале не связан с началом годового календарного цикла Земли. Что же касается мифа о Вритре, то в одном из стихов источника сообщается, что Индра, убив его, пускал течь реки много зорь и осеней¹ – но здесь не содержится никаких указаний на то, что упоминаемые Ушас в данном случае представляли собою именно первые солнечные восходы новых лет. В то же время в одном из гимнов РВ с самоописанием Индры отмечается, что он движется кругами посредством лучей Сурьи² – что при использовании натуралистической интерпретации должно говорить по меньшей мере о постоянном дневном пребывании Индры в небе. Сурья при этом именуется убийцей Вритры (क्वहा *vṛtrahā*) (X.170.2). О ежедневной активности Индры свидетельствуют и данные о том, что он дарит певцам сотни и тысячи (своих сил) (VIII.45.12) и гремит (X.92.8) каждый день или изо дня в день (दिवे दिवे *dive dive*). С учётом вышеизложенного было бы весьма ненадёжным вслед за голландским учёным рассматривать приводимые древнейшими ведическими поэтами сомнения некоторых из их современников о местопребывании и существовании Индры³ как иллюстрацию и доказательство сезонной природы прототипа его образа.

Т.о. мы не находим в тексте памятника сколько-нибудь весомых оснований для принятия предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером интерпретации Индры как действующего лишь ограниченный период времени непосредственно перед новым годом и сразу после него сезонного божества; следовательно, Вала, Вритра и другие Асуры как его мифологические оппоненты также не могут рассматриваться как сезонные анти-божества. При переходе на позиции разработанной Ш.А.Гхошем

navagvāh (V.45.11); आर्चन् येन दश मासो नक्वाः *ārcan yena daśa māso navagvāh* (V.45.7); सखा ह यत्र सखिभिर् नक्वैर गा अनुगमन् । इन्द्रो दशभिर् दशगवैः सूर्यं विवेद तमसि क्षियन्तम् *sakhā ha yatra sakhibhir navagvair gā anugman / indro daśabhir daśagavaiḥ sūryam viveda tamasi kṣiyantam* (III.39.5).

¹ पूर्वैर उषसः शरदश् च वृत्रं जघान्वा असृजद वि सिन्धुर् *pūrvair uṣasah śaradaś ca vṛtram jaghanvām asṛjad vi sindhū* (IV.19.8).

² अहं सूर्यस्य परि याम्याशुभिः *aham sūryasya pari yāmyāśubhiḥ* (X.49.7).

³ च स्मा पृच्छन्ति कुह सेति उतेमाहुर्नैवो अस्तीत्येनम् *yam smā pṛchhanti kuha seti utemāhurnaiso astītyenam* (II.12.5).

психологической парадигмы герменевтики древнейших ведических гимнов упоминаемые в них колебания некоторых по поводу того, существует ли Индра и где он находится, получают своё естественное объяснение как характеристика таких стадий духовного развития человеческой личности, на которых она ещё не подозревает о существовании сверх-сознательных слоёв своей психики либо по каким-то причинам лишена связи с ними.¹ Авторы РВ утверждают, что люди могут застать Гносис (Индру), когда пробуждаются²; речь здесь идёт не о физическом пробуждении, а о Просветлении – об этом позволяет говорить другое сообщение источника, согласно которому под спящими или бездейственными следует понимать не соблюдающих обетов и не преданных Силам Света (देवा *devā*)³. Такое истолкование прекрасно согласуется с описанием сопротивления Бессознательного (Вритры) как спящего или инертного (ससन्तं अहिम् *sasantam ahim*) (I.103.7) или непробуждённого и беспробудно спящего змея⁴, охраняющих Сковывающую (Вала) подсознательную твердыню Скупцов (Пани) (X.108.7) – как беспробудно спящих среди бессветного Мрака Не-знания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*)⁵, Светоносных Существ (देवा *devā*) – как отвергающих сон⁶, пробуждаемого гимнами и мыслями вдохновенных мистиков начала Просветления (Ушас)⁷ – как в свою очередь будящего их⁸. Когда этот процесс завершается, связь индивидуального сознания с Гносисом (Индрой) становится непрерывной и Он постоянно осознаётся им как тайно присутствующий внутри поэтов.⁹

Разработанная Ф.Б.Я.Кёйпером космогоническая парадигма

¹ См. также [Семененко 2003: 171-172].

² इन्द्रं नरो बुबुधाना अरोम *indram naro bubudhānā aroma* (V.30.2).

³ य सस्ति अवतो अनुष्वापम् अदेवयुः *ya sasti avrato anuśvāpam adevayuh* (VIII.97.3).

⁴ अबुध्यम् अबुध्यमानं सुषुपाणम् अहि *abudhyam abudhyamānam suśupāṇam ahim* (IV.19.3).

⁵ अचित्रे अन्तः पणयः ससन्तु अबुध्यमानास् तमसो विमध्ये *acitre antaḥ paṇayaḥ sasantu abudhyamānās tamaso vimadhye* (IV.51.3), अबुध्यमानाः पणयः ससन्तु *abudhyamānāḥ paṇayaḥ sasantu* (I.124.10).

⁶ देवाः न स्वप्नाय स्पृहयन्ति *devāḥ na svapnāya sprhayanti* (VIII.2.18).

⁷ अर्कैर् अबोध्या उपसं *arkair abodhya usasam* или उपसं प्रति विप्रासो मतिभिर् जरन्ते *usasam prati viprāso matibhir jarante* (III.61.6; V.80.1).

⁸ नो अद्य बोधय उपो *no adya bodhaya uṣo* (V.79.1; см. также VI.65.1).

⁹ गृहा यदी कवीणां *guhā yadī kavīṇām* (X.22.10).

истолкования текста РВ обнаруживает внутреннюю противоречивость своих методологических оснований в форме зависимости от сезонного (календарно-годового) солярного варианта натуралистической теории герменевтики древнейшей ведической религиозно-мифологической системы не только в случае с интерпретацией данных памятника об Индре и Ушас; ещё более наглядная связь предлагаемых голландским учёным реконструкций смысла сообщений источника с ежедневным вариантом солярной натуралистической концепции понимания религии и мифологии РВ наблюдается при объяснении исследователем гимнов к Агни, Дадхикравану и Сурье¹.

По словам Ф.Б.Я.Кёйпера, космогоническая фаза “вторичного творения” в мировоззрении авторов древнейших ведических гимнов повторяется не только с началом нового годового цикла во время зимнего солнцестояния с наступлением полугодового периода *देवयान devayāna*, но и ежесуточно с восходом солнца. Согласно реконструкции голландского толкователя, в конце каждой ночи Агни рождается в нижнем мире в космических водах и восходит на небо в форме солнечного коня Дадхикравана или же самого солнца (Сурьи); параллельно этому Космос разворачивается в своём противопоставлении верхнего и нижнего миров; восходящее светило выступает в роли разделяющего и удерживающего их мирового дерева или столба и поэтому именуется в памятнике опорой (*स्तम्भ stambha*); космогоническим эквивалентом вышеперечисленных событий является миф о раскалывании Индрою примордиального холма изначального Хаоса с последующим освобождением из него Сурьи и Агни и поднятием неба над землёй.

Но такая интерпретация противоречит содержащейся в источнике информации и не учитывает многочисленные сообщения древнейших ведических поэтов о психологическом значении анализируемых мифологических сюжетов и поэтому не может быть принята.

Так, РВ действительно сравнивает Индру с поднимаемой вверх балкой (*वंशम् vanṣam*)² и говорит о том, что он установил сияющее

¹ См. [Irwin, Chace 1983:6-7] и [Kuijper 1983.3:29-31 и 39].

² उद वंशम् इव येमिरे *ud vanṣam iva yemire* (I.10.1).

[небо]¹ и широкую [землю] порознь как ось – колёса [колесницы]².

Но авторы памятника подчёркивают, что Индра укрепляет огромный сверкающий [небосвод] безо всяких подпор (अक्षौ *avaniṣe*), сам собою наполняя оба мира и пространство между ними³; стая порождающих Индру (जनयन्त इन्द्रिचं *janayanta indriyam*) совместно выросших Марутов описывается как сотрясающая оба мира своим величием при достижении небосвода после выхода из не имеющего опорной балки (अक्ष्णात् *avaniṣāt*) Не-Бытия⁴. Т.о. никакого мирового столба или дерева в мифе о борьбе Индры с Вритрой древнейшие ведические гимнотворцы не описывают. Более того, они говорят о некоем совершенно-действующем и исполненном духовного видения родителе, своею силою хорошо установившем широкие и глубокие пространства – светоносного [неба] и обширной [земли] – без опоры (अक्षौ *avaniṣe*)⁵.

Ф.Б.Я.Кёйпер утверждает⁶, что таковой является упоминаемое РВ дерево (वृक्षं *vrkṣam*), которое обхватывают два связанных друг с другом и дружащих прекрасноткрытых [орла], один из которых ест сладкую ягоду, а другой наблюдает, не вкушая⁷; говорят, что сладкая ягода растёт на вершине дерева, на котором селятся и размножаются вкушающие мёд

¹ स्तम्भिद् य चां *stambhid dha dyām* (I.121.2), तस्तम्भद् चां *tastambhad dyām* (I.121.3).

² यो अक्षेणेव चक्रिया शचीभिर् विश्वक् तस्तम्म पृथिवीम् उत याम् *yo akṣeneva cakriyā ṣacībhir viṣvak tastambha prthivīm uta dyām* (X.89.4).

³ अवशो याम् अस्तभायद् बृहन्तमा रोदसी अपृणद् अन्तरिक्षम् *avaniṣe dyām astabhāyad brhantamā rodasī aprṇad antarikṣam* (II.15.2), एको द्वे इन्द्र आ पप्रौ पृथिवीम् उत याम् *eko dve indra ā paprau prthivīm uta dyām* (III.30.11), सद्यो वृधं विश्वं रोदस्योः *sadyo vṛdham vibhvaṁ rodasyoḥ* (III.31.13), इन्द्रं च स्य महा विवबाधे रोचना वि ज्मो अन्तान् । आ यः पप्रौ वरोभिः *indranī yasya mahā vibabādhe rocanā vi jmo antān / ā yaḥ paprau varobhiḥ* (X.89.1), см. также I.81.5; III.34.1; IV.18.5.

⁴ साकम् उक्षे गणाय । उत क्षोदन्ति रोदसी महित्वा नक्षन्ते नाकं निर्रतर अवन्तात् *sākam ukṣe gaṇāya / uta kṣodanti rodasī mahitvā nakṣante nākaṁ nirrtar avanīṣāt* (VII.58.1).

⁵ स इत् स्वपा सुवनेष्व् आस य इमे धावापृथिवी जजान । उवी गर्भरि रजसी सुमेके अवशो धीरः शच्या सम् ऐरत् *sa it svapā bhuvaṇeṣv āsa ya ime dyāvāprthivī jajāna / urvī gabhīre rajasī sumeke avaniṣe dhīraḥ ṣasyā sam airat* (IV.56.3).

⁶ См. [Irwin, Chace 1983:6].

⁷ द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परि षस्वजाते । तयोर् अन्यः पिप्पलं स्वाद् अनश्नन् अन्यो अभि चाकशीति *dva suparnā sayujā sakhyā samānāni vrkṣam pari śasvajāte / tayor anyah pippalam svadv aty anaśnann anyo abhi cakaṣīti* (I.164.20).

совершенно—крылья [пернатые]¹. Это дерево (वृक्षं *vrkṣam*) описывается стоящим посреди стремнины.² Кроме того, убиваемый Индрою Вритра сравнивается со скрывающим воды и раскалываемым молнией³ или срубаемым топором плотника деревом⁴. Известно также, что Индра в форме Парджаньи⁵ разбивает деревья⁶, а опустошаемый сверкающей толпой Марутов поток уподобляется дереву⁷. Автор одного из гимнов РВ просит Индру стряхнуть для него спасительное светоносное благо как спелый плод крюком с дерева⁸; в другом стихе сам Индра описывается как спелое дерево (वृक्षो न पक्वः *vrkṣo na pakvaḥ*) (IV.20.5), в третьем его выросшие во все стороны многочисленные милости называются ветвями дерева⁹; в четвертом влившиеся в Индру как в чан пьянящие соки Сомы сопоставляются с усевшимися на дерево с прекрасными листьями птицами¹⁰; в пятом воспеваются горы с волосами-деревьями (गिरयो वृक्षकेशाः *gīrayo vrkṣakēṣāḥ*) (V.41.11); в шестом упоминаются древесина и дерево, ставшие материалом для создания неба и земли¹¹.

Эти сообщения памятника на первый взгляд согласуются с космогонической интерпретацией голландского учёного. Однако ими

¹ यस्मिन् वृक्षे मध्वदः सुपर्णा निविशन्ते सुवते चाधि विधे । तस्येद आहुः पिप्पलं स्वाद् अये *yasmin vrkṣe madhvadaḥ suparnā nivīṣante suvate cādhi viṣve / tasyed āhuḥ pippalam svādo agre* (I.164.22).

² वृक्षो निष्ठितो मध्ये अणसो *vrkṣo niṣṭhito madhye aṇaso* (I.182.7).

³ यो अपो वज्रिवांसं वृत्रं जघ्रानाशान्येव वृक्षम् *yo apo vajrivāṁsam vṛtram jaghānācanyeva vrkṣam* (II.14.2).

⁴ वज्रम् इन्द्रो तिममम् अहिहत्याय स रयत् । तथेव वृक्षं परश्वेव नि वृक्षसि *vajram indro tignam abihatyaāya saṁ śyat / taṣteva vrkṣam paraśveva ni vrkṣasi* (I.130.4).

⁵ महान् इन्द्रो य ओजसा पर्जन्यो वृष्टिमान् इव *mahān indro ya ojasā parjanya vṛṣṭimān iva* (VIII.6.1).

⁶ वि वृक्षान् हन्त्य पर्जन्यं *vi vrkṣān hantya parjanya* (V.83.2).

⁷ अभ्राजि शयौ मरुतो यद् अणसम् मोषया वृक्षं इव *abhraji śardho maruto yad aṇasam moṣathā vrkṣam iva* (V.54.6).

⁸ वृक्षं पक्वं फलं अङ्गीव धृताहि इन्द्र सम्पारणं वसु *vrkṣam pakvam phalam āṅkīva dhūnuhi indra sampāraṇam vasu* (III.45.4).

⁹ वृक्षस्त्य तु ते वया व्यृतयो रुरुहुर इन्द्र पूतीः *vrkṣasya nu te vayā vyūtayo ruruhur indra pūṛiḥ* (VI.24.3).

¹⁰ वयो न वृक्षं सुपलाशम् आसदन् सोमास इन्द्र मन्दिनश् चमूषदः *vayo na vrkṣam supalāśam āsadan somāsa indram mandinaś camūśadaḥ* (X.43.4).

¹¹ किं सिवद् वनं क उ स वृक्ष आस यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षः *kiṁ svid vanaṁ ka u sa vrkṣa āsa yato dyāvāpṛthivī niṣṭataksaḥ* (X.31.7=X.81.4).

далеко не исчерпываются все случаи упоминания данного термина (कृष् *vrkṣa*) в РВ. А изучение всей совокупности таковых показывает, что Ф.Б.Я.Кёйпер в очередной раз использует в процессе экзегезы метод некорректного контекстуального анализа и не учитывает факты, позволяющие говорить о безусловно психологической природе денотата образа дерева (कृष् *vrkṣa*) в древнейших ведических гимнах.

В них даётся описание Психокосма Человека–Вселенной как единства двух начал – индивидуального микрокосмического и всеобщего макрокосмического¹, поскольку помимо вышеизложенного они также рассказывают о том, что сладкую ягоду с рассматриваемого дерева не может отвесть не знающий Отца² или могучего и исполненного духовного видения Пастуха Всего Бытия, присутствие Которого ограниченное человеческое сознание начинает ощущать в себе в той части дерева, где окрылённые души поют о своей доле бессмертия³. Парящее подобно прекрасно–крылой птице в океане их психического сердца (हृद्यात् समुद्रात् *hṛdyāt samudrāt*, समुद्रे हृद्य *samudre hṛdy*) (IV.58.5 и 11) и озирающее оттуда всё существующее⁴ Единое Светоносное Бытие вдохновенные мудрецы называют различными именами – Пламенем (Агни), Истиной–Речью (Варуной), Воспламеняющей Мощью (Иन्द्रой), Господином (Йамой), Другом или Любящим (Митрой) и Обитающим–в–матери (Матарिशваном).⁵

Мистик должен научиться волевым усилием отделять от внешних смертных оболочек своё ментальное сознание и дух жизни и в их форме странствовать в поисках своей Самости во внутренних пространствах

¹ См. [Sri Aurobindo 1989.2:365].

² तन् नो न शब्दः यः पितरं न वेद *tan non naṣad yaḥ pitaraṁ na veda* (I.164.22).

³ यत्र सुपर्णा अमृतस्य भागम् अनिमेषं विदधाति स्वरन्ति । इतो विश्वस्य भुवनस्य गोपाः स मा धीरः पाकम् अत्रा विवेश *yatrā suparṇā amṛtasya bhāgam animeshaṁ vidathābhi svaranti / ito viśvasya bhuvanasya gopāḥ sa mā dhīraḥ pākam atrā vīveṣa* (I.164.21).

⁴ एकः सुपर्णाः स समुद्रमा विवेश स इदं विश्वम् भुवनं वि चरे *ekah suparṇaḥ sa samudramā vīveṣa sa idaṁ viśvam bhuvanaṁ vi caṣṭe* (X.114.4).

⁵ इन्द्रं मित्रं वरुणम् अग्निम् आहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् । एकं सदं विप्रा बहुधा वदन्ति अग्निं यमं मातरिश्वानम् आहुः *indraṁ mitraṁ varuṇam agniṁ āhuratho divyaḥ sa suparṇo garutmān / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti agniṁ yamaṁ mātariṣvānam āhuḥ* (I.164.46).

своего Психокосма¹ и тогда он сможет увидеть этого шевелящегося во всех существах перворождённого Истиной–Сознанием Пастуха или сверкающего Сияние–Мудрость².

Психическая анатомия отдельного человека может быть описана как мычащая корова, привязанная к каждому дереву, а с этого дерева взлетают поедающие людей птицы³; дерево здесь символизирует препятствующую духовному Просветлению и одновременно являющуюся пространственно-временными условиями Его возникновения и развития оболочку индивидуализированной Истины–Души, корова – Её Свет (ऋतस्य ज्योतिषस् *ṛtasya jyotiṣas*, га ऋतस्य *gā ṛtasya*, सूर्यो नृन् *sūryo nṛn*, हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotiṣ*) (I.23.5; I.84.16; I.146.4; VI.9.6)⁴, пожирающие людей пернатые – окрылённые эманации Божественного Отца или Сияющие Силы–Существа (देवा *devā*), приносящие Себе в жертву микрокосм Человека–Вселенной (Пुरुшу)⁵.

¹जीवो मृत्यस्य चरति स्वधामिन् *jīvo mṛtyasya carati svadhābhir* (I.164.30), अन्वि जानामि यदि वेदम् अस्मि निग्यः संनद्धो मनसा चरामि *an vi jānāmi yadi vedam asmi niryaḥ samnaddho manasā carāmi* (I.164.37), पतंगम् । समुद्रे अन्तः कवयो वि चक्षते मरीचीनाम् पदम् इच्छन्ति वेधसः *patanigam / samudre antaḥ kavayo vi cakṣate maricīnām padam icchanti vedhasaḥ* (X.177.1).

²अपश्यं गोपाम् । वसान आ वरीवर्ति भुवनेष्व् अन्तः *apaśyaṁ gopām / vasāna ā varivartī bhuvaneṣu antaḥ* (I.164.31=X.177.3), तं पावनेन मनसापश्यम् अन्तितस् *taṁ pākena manasāpaśyam antitas* (X.114.4), हृदा पश्यन्ति मनसा विपश्चितः ॥ तां द्योतमानां स्वयं मनीषां ऋतस्य पदे *hṛdā paśyanti manasā vipaścitaḥ // tāṁ dyotamānāṁ svayam manīṣāṁ ṛtasya pade* (X.177.1-2).

³वृक्षे वृक्षे नियता मीमवद् गौस् ततो वयः प्र पतान् पुरुषादः *vrkṣe vrkṣe niyatā mīmavad gaus tato vayaḥ pra patān puruṣādāḥ* (X.27.22).

⁴नो धियो गोअग्राः *no dhiyo goagrāḥ* (I.90.5), सूर्यं आत्मा जगत्सु तस्थुषश्च *sūrya ātmā jagatas tasthuṣaśca* (I.115.1), धीरासः पदं कवयो नयन्ति नाना हृदा रक्षमाणा अजुयो । सिंघासन्तः पर्यपरयन्त सिन्धुम् आविरेभ्यो अभवत् सूर्यो नृन् *dhīrāsah padam kavayo nayanti nānā hṛdā rakṣamāṇā ajuryo / sisāsantaḥ paryapaśyanta sindhum āvirebhyo abhavat sūryo nṛn* (I.146.4), सुरुचो रायः गावः *suruco rāyaḥ gāvaḥ* (V.33.10), वि रश्मिभिः ससृजे सूर्यो गाः *vi raśmibhiḥ sasrje sūryo gāḥ* (VII.36.1), अहं इह पितृषु परि मेधां ऋतस्या जग्रम् अहं सूर्यं इवाजनि *aham iddhi pituṣ pari medhām ṛtasya jagrabha aham sūrya ivājani* (VIII.6.10).

⁵य इमा विश्वा भुवनानि जुह्वद् होता न्यसीदत् पिता नः ॥ विश्वतश् चक्षुर् उत विश्वतोम् उखो विश्वतो बाहुर उत विश्वतस् पात् । स बाहुभ्यां धमति सं पतत्रैर् यावाभूमी जनयन् देव एकः *ya imā viṣvā bhuvanāni juhvad hotā nyasīdat pitā naḥ // viṣvataś cakṣur uta viṣvatom ukho viṣvato bāhur uta viṣvatas pāt / saṁ bāhubhyāṁ dhamati saṁ patatrair dyāvābhūmī janayan deva ekaḥ* (X.81.1 и 3), यो नः पिता जनिता यो विधाता धामानि वेद भुवनानि विश्वा । यो देवानां नामधा एकः *yo naḥ pitā janitā yo vidhātā dhāmāni veda bhuvanāni viṣvā / yo devānāṁ nāmadhā eka* (X.82.3), यत् पुरुषेण हविषा देवा यज्ञम् अतन्वत

Дополнительную информацию о психологическом значении связанных с деревом (वृक्ष *vrkṣa*) сюжетов в РВ можно найти в мифе об Атри Саптавадхри или Поглощающей—своих—кастрированных—Неведением—оболочек—душе, которая проваливается в яму Бессознательного, заключается в сравниваемое с роженицей дерево личностной структуры и обращается за помощью к крылатой Силе—Сознанию Истины (Ашвинам); для неё Та своими волшебными силами защемляет и расщемляет дерево с тем чтобы свершилось её духовное оплодотворение и рождение.¹

В гимне об Атри Саптавадхри сковывающее и рожаящее его дерево (वृक्ष *vrkṣa*) (V.78.6) называется также Господином Деревьев или Желания или Света (वनस्पति *vanaspati*) (V.78.5). Изучение случаев упоминания последнего термина древнейшими ведическими поэтами также демонстрирует амбивалентную с точки зрения психической эволюции человека природу дерева (वृक्ष *vrkṣa*, वनस्पति *vanaspati*). С одной стороны, все деревья боятся движения порождающих Воспламеняющую Мошь Гносиса (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyam*), несущих Её в Себе (मरुतः इन्द्रवन्तः *marutaḥ indravantaḥ*), наполняющих Её (इन्द्र मरुत्वन्त *indra marutvantaḥ*) и родственных Ей Мысле—Сил Света (इन्द्रज्येष्ठ मरुद्गण *indrajyeṣṭha marudgaṇa*).

। वसन्तो अस्यासीदाज्यं ग्रीष्म इध्मः शरद् धविः ॥ तं यज्ञं परुषं । तेन देवा अजयन्त ॥ देवा यद् यज्ञं तन्वाना अबधन् परुषं पशुम् *yat puruṣeṇa bhaviṣā devā yajñam atavata / vasanto asyāsīdājyam grīṣma idhmaḥ śarad dhaviḥ // taṁ yajñam puruṣam / tena devā ajayanta // devā yad yajñam tanvānā abadhmaṁ puruṣam paśum* (X.90.6-7 и 15).

¹ युवं ह गर्भं जगतीषु यत्यो युवं विश्वेषु भुवनेष्व अन्तः *yuvam ha garbham jagatīṣu dhattho yuvam viṣveṣu bhuvaneṣu antaḥ* (I.157.5), अत्रि यद् वाम् अवरोहन् ऋषीसम् अजोहवीन् नाधमानेव योषा । रयेस्य चिज् जवसा नूतनेन अगच्छतम् अधिना ॥ वि जिहीष्व वनस्पते योनिः सूष्यन्त्या इव । श्रुतम् मे अधिना हवं सप्तवर्षिं च मुञ्चतम् ॥ भीताय नाधमानाय ऋषये सप्तवर्षये । मायाभि र् अधिना युवं वृक्षं सं च वि चाचयः ॥ एवा ते गर्भं एजतु निरितु दशमास्यः ॥ एवा त्वं दशमास्य सहवेहि जरायुणा ॥ दश मासाञ्छायायानः कुमारो अधि मातरि । निरितु जीवो अक्षतो जीवो जीवन्त्या अधि *atrir yad vām avarohann ṛbisam ajohavīn nādhamāneva yoṣā / syenasya cij jvasā nūtanena agachataṁ aṣvinaḥ // vi jihīṣva vanaspate yonih sūṣyantiā iva / śrutam me aṣvinaḥ havam saptavadhrīm ca muñcatam // bhīṭāya nādhamānāya ṛṣāye saptavadhraye / māyābhir aṣvinaḥ yuvam vrkṣam saṁ ca vi cācathāḥ // evā te garbha ejatu niraitu daśamāsyāḥ // evā tvam daśamāsyā sahāvehi jarāyūṇā // daśa māsāṁ chaṣayānaḥ kumāro adhi mātari / niraitu jīvo akṣato jīvo jīvantiā adhi* (V.78.4-9). См. также VIII.9.5. Подробнее о символизме образа Атри Саптавадхри в РВ см. [Семененко 2002.2:58-61].

manidgana)¹, потому что Они в Своем совместном натиске как в сильном опьянении сотрясают горы инертного Не-[co]—знания и выкорчёвывают его одеревеневшие эго—структуры². Так Гносис (Индра) овладевает ими (см. выше аналогичную информацию о дереве—*कृत्वा vṛkṣā*).³ Но, с другой стороны, если дерево—личность раскроет тайные имена Сияющих Существ (देवा *devā*) и само будет обращаться к Ним с призывом или хотя бы не будет препятствовать вознесению молитв⁴, то в нём рождаются⁵ и запылают высокие языки пламени зажжённой Ими Божественной Любви (Агни—Митры)⁶, Чей чистый и вечный Огонь—Воля уничтожает древообразные наросты Инерции и даже в ночи Бессознательного порождает в этих отдалённых от Её источника формациях интуитивное восприятие Сверкающего Божественного (दैव्यः केतुः *daivyaḥ ketuḥ*) (I.27.12)⁷. Озарённое лучами (गण ऋतस्य *gā ṛtasya*) Сверхразумной Истины—Сознания (ऋतस्य ज्योतिषस्य *ṛtasya jyotiṣas*, मेधां ऋतस्या *medhām ṛtasyā*, ऋतम् सुमेधाः *ṛtam sumedhāḥ*) (посл. см. IX.97.23) дерево—личность превращается из препятствия в друга и помощника.⁸ Оно становится знатоком процесса жертвоприношения человека Силам Света (देवा *devā*) и в качестве такового помогает ему

¹विश्वो वो अजमन् भयते वनस्पती *viśvo vo ajman bhayate vanaspatī* (I.166.5).

²प्र वेपयन्ति पर्वतान् वि विञ्चन्ति वनस्पतीन् । प्रो आरत मरुतो दुर्मदा इव देवासः सर्वया विशा *pra vepayanti parvatān vi viñcanti vanaspatīn / pro ārata maruto durmadā iva devāsaḥ sarvayā viśā* (I.39.5), см. также VIII.20.5.

³इन्द्र असनेद् वनस्पतीन् *indra asanod vanaspatīn* (III.34.10).

⁴अव सृजा वनस्पते देवेभ्यो हविः *ava sṛjā vanaspate devebhyo haviḥ* (I.13.11), अवसृजन् उप त्मना देवान् यक्षि वनस्पते *avasṛjann upa tmanā devān yakṣi vanaspate* (I.142.11), उप त्मन्या वनस्पते पाथो देकेभ्यः सृज *upa tmanyā vanaspate pātho devebhyāḥ sṛja* (I.188.10), वनस्पतिर् अवसृजन् उप स्याद् *vanaspatir avasṛjann upa sthād* (II.3.10), वनस्पते अव सृजोप देवान् *vanaspate ava sṛjopa devān* (III.4.10), यत्र वेत्थ वनस्पते देवानां गुह्या नामानि । तत्र हव्यानि गामय *yatra vettha vanaspate devānām guhyā nāmāni / tatra havyāni gāmaya* (V.5.10), см. также VII.2.10; X.110.10.

⁵अतिथिं मानुषाणां सुतु वनस्पतीनाम् । अग्निम् प्रलम् *atithim mānuṣāṇām sūnum vanaspatīnām / agnim pratnam* (VIII.23.25).

⁶मित्रं न चं सुधितं भृगवो दधुर वनस्पतावीड्यम् ऊर्ध्वं शोचिषम् *mitraṁ na yaṁ sudhitam bhṛgavo dadhur vanaspatāvidyam ūrdhva śociṣam* (VI.15.2).

⁷स स्मा कृणोति केतुम् आ नक्तं चिद् दूर आ सते । पावको यद् वनस्पतीन् प्र स्मा मिनात् अजरः *sa smā kṛṇoti ketum ā naktam cid dūra ā sate / pāvako yad vanaspatīn pra smā mināt ajarah* (V.7.4).

⁸वनस्पते अस्मत् सखा प्रतरणः । गोभिः संनद्धो *vanaspate asmat sakhā prataranaḥ / gobhiḥ saṁnaddho* (VI.47.26).

проникнуть в Их мир.¹ По возвращении оттуда одухотворённое человеческое сознание щедро одаривает свою древоподобную оболочку полученной блистательной энергией (गां अश्वं *gām aśvam*).²

Совершенная Мудрость–Истина (ऋतधीति सुमेधां *ṛtadhītim sumedhān*) как Господин–молитвы (Брихаспати) (X.47.6) распознаёт заключённую в скале индивидуального Бессознательного сладость Божественного Света (मधुना दैव्येन *madhuna daivyaena*) (III.8.1) и извлекает её оттуда как сосуд [с мёдом] из дерева, проломив гору громким рёвом.³ Он обнаруживает там зарю Духа (Ушас), сияющую область Сверхсознательного и Огонь–Волю Бога (Агни) и Своими сверкающими гимнами оттесняет Мрак Не–Знания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*)⁴; сковывавшей когда-то психическое существо инертной твердыне (Вала) остаётся лишь оплакивать утрату удерживавшегося ею Сияния как деревьям – свои похищенные морозом (हिम *hima*) листья⁵; лучи Просветления разлетаются из неё как освобождённые от скорлупы яиц птенцы⁶. Примечательно, что холод символизирует оружие, которым (हिमेना *himenā*) Гносис (Индра) убивает разбухшее сопротивление Бессознательного (Вритру).⁷ Родившись от Великого Света в высшем небе Сверхразума, душа как Господин–молитвы (Брихаспати) затем открыто проявляется внизу как обитающая в трёх или управляющая Своими лучами–поводьями всеми семью оболочками Психокосма Человека–Вселенной, силою пения раздвигает края земли или расширяет границы

¹ वनस्पते रक्षन्त्या नियुया देवानां पाथ उप वसि विद्वान् *vanaspate rakṣanṭyā devānāṃ pātha upa vakṣi vidvān* (X.70.10).

² वृक्षाश्विन् मे अभिपित्वे अरारणुः । गां भजन्त मेहन अश्वं भजन्त मेहन *vykṣācin me abhipitve arāraṇuḥ / gām bhajanta mehana aśvam bhajanta mehana* (VIII.4.21).

³ अश्रापिनद्धं मधु पर्व अपश्यन् । निष् टज्जभार चमत् न वृक्षाद् बृहस्पतिर् विरवेणा विकृत्य *aśrāpinaddham madhu pary apraṣyan / niṣṭajjabhāra camat n vṛkṣād bṛhaspatir viraveṇā vikṛtya* (X.68.8).

⁴ सोषाम् अविन्दत् स स्वः सो अग्निं सो अर्केण वि बबाधे तमासि *soṣām avindat sa svaḥ so agniṃ so arkeṇa vi babādhe tamāsi* (X.68.9).

⁵ हिमेव पर्णा मुषिता वनानि बृहस्पतिनाकपयद् वलो गाः *himeva parṇā muṣitā vanāni bṛhaspatinākṛpayad valo gāḥ* (X.68.10).

⁶ आण्डेव भित्त्वा शकुन्तस्य गर्भम् उद् उक्षियाः पर्वतस्य त्मनाजत् *āṇḍeva bhittvā śakunasya garbham ud usriyāḥ parvatasya tmanājat* (X.68.7).

⁷ अहन् वृत्रं । हिमेनाविध्यद् अर्बुदम् *ahan vṛtram / himenāvidhyad arbudam* (VIII.32.26).

человеческого сознания и ревущим голосом раздувает окутывающую его бессознательную Тьму.¹

Мы помним, что Воспламеняющая Мошь Гносиса (Индра) и Господин-молитвы (Брихаспати-Брахманаспати) – это имена и формы Огненной Воли Бога (Агни).² А Она в Своём Не-рождённом (Аджа) аспекте функционирует как носитель широкой земли или физического мира, укрепляет Своими Словами-Истинами небо или мир ментального и супраментального сознания³ и устанавливает в целом структуру миров или пространств⁴. Поэтому Она описывается как поддерживающий рождённые существа опорный столб (स्थूपा *sthūpa*).⁵ Но было бы очевидной ошибкой по методу Ф.Б.Я.Кёйпера трактовать эти сообщения в космогоническом смысле и рассматривать их как обозначения мирового дерева или оси или колонны. Поскольку их истинностным референтом является для древнейших ведических поэтов переживаемый ими внутренний опыт непосредственного видения Божественного как сверкающего прочно установленного неба-столба⁶, возникающего после того, как они находят и собственными гимнами рассекают сковывающее Его восприятие скалу Бессознательного и выпускают из неё через раскрытые Светом (देव *deva*) врата или центры сознания смывающие все берега личностных ограничений бурные потоки лучей духовного Просветления.⁷

¹ यस् तस्तम्भ सहसा वि ज्मो अन्तान् बृहस्पतिस् विषधस्थो रवेण *yas tastambha sahasā vi jmo antān brhaspatis trīṣadhaṣtho raveṇa* (IV.50.1), बृहस्पतिः प्रथमं जायमानो महो ज्योतिषः परमे व्योमन् । सप्तास्यस् रवेण वि सप्तरश्मिर् अयमत् तमासि *brhaspatiḥ prathamam jāyamāno mahō jyotiṣaḥ paramē vyoman / saptāsyas raveṇa vi saptaraṣmīr adhamat tamāsi* (IV.50.4).

² त्वम् अग्न इन्द्रो । त्वं ब्रह्मणस् पते *tvam agna indro / tvam brahmaṇas pate* (II.1.3).

³ अजो न क्षां दाधार पृथिवीं तस्तम्भ द्यां मन्त्रेभिः सत्यैः अग्ने *ajo na kṣāṁ dādāhāra pṛthivīm tastambha dyām mantrebhiḥ satyair agne* (I.67.5-6), उदस्तम्भीत् नाकं ऋष्यो अग्निर् *udastambhit nākaṁ ṛṣvo agnir* (III.5.10).

⁴ वि यस् तस्तम्भ षट् इमा रजांस्य् अजस्य रूपे किमपि सिद्धेकम् *vi yas tastambha ṣaṭ imā rajānsy ajasya rūpe kimapi svidēkam* (I.164.6).

⁵ स्थणेव जनान् उपमिद् ययन्थ *sthūṇeva janān upamid yayantha* (I.59.1).

⁶ स्थणेव सुमिता दंष्ट्रत यौः *sthūṇeva sumitā dṛṣṭhata dyauḥ* (V.45.2).

⁷ विदा दिवो विष्यन् अद्रिम उक्थैर् आयत्या उपसो अर्चिनो गुः । अपावृत् व्रजिनीर् उत स्वर गाद वि दुरो मातुपीर् देव आवः *vidā divo viśyann adrim ukthair āyatyā uśaso arcino guḥ / apāvṛta vrajinīr ut svar gād vi duro mānuṣīr deva āvāḥ* (V.45.1), वि स्यूो अमतिं न श्रियं साद् ओर्वेद् गवाम् माता जानती गात् । धन्वणंसो नद्यः खादो अर्णा *vi*

В момент Его кульминации на эту ярко сверкающую золотым или металлическим блеском колонну—трон, являющуюся источником и побудительным мотивом движения исходящих от неё сил (अश्वाजनीव *aśvājanīva*) и вместилищем Светоносной Сладости (मधुना दैव्येन *madhuna daivyaena*)¹, Господь восходит как Истина—Речь (Варуна) и Любовь (Митра) и с неё созерцает Ограниченность (Дити) и Несвязанность Бесконечности (Адिति)². Этот столб представляет собою высшую тысячекратную гностическую энергию (क्षत्रम् सहस्रस्थूणम् *kṣatram sahasrasthūṇam*)³ или гигантский тысячдверный Сверх—Ум, в Котором Пламя—Воля Бога (Агни) обитает как Истинная Речь (Варуна)⁴. Он по-другому может описываться как сияющее золотым пламенем дерево с 1000 ветвей⁵, которое в бездонном пространстве держит за верхушку Слово Божье (Варуна)⁶. Последнее в Своём Нерождённом аспекте (Аджа), подобно Огненной Божественной Воле (Агни) (см. выше), характеризуется как опора, разводящая и держащая порознь два мира, а также отодвигающая вверх, поддерживающая и укрепляющая небо.⁷

*sūryo amatiṇi na çriyaṇi sād orvād gavām mātā jānatī gāt / dhanvarṇaso nadyah
kḥādo arṇā* (V.45.2), अस्मा उक्थाय पर्वतस्य गभो महीनां जनुषे पूर्व्याय । वि पर्वतो जिहीत साधत यौर *asmā ukthāya
parvatasya garbho mahīnāṇi januṣi pūrvyāya / vi parvato jihīta sādhatā dyaaur*
(V.45.3).

¹हिरण्यनिर्णिगं अयो अस्य स्थूणा वि भ्राजते दिव्य अश्वाजनीव । सनेम मध्वो अयि गत्वस्य *hiranyanirṇig ayo asya sthūṇā
vi bhrajate divy aśvājanīva / sanema madhvo adhi gartyasya* (V.62.7).

²हिरण्यरूपम् उपसो व्युष्टाव् अयस्थूणम् उदिता सूर्यस्य । आ रोहथो वरुण मित्र गर्तम् अतश् चक्षाये अदितिं दितिं च *hiranyarūpam
uśaso vyuṣṭāv ayasthūṇam uditā sūryasya / ā rohatho varuṇa mitra gartam ataṣ
caksāthe aditiṁ ditiṁ ca* (V.62.8).

³ध्रुवे सदस्तुतमे सहस्रस्थूण आसाते *dhruve sadasyuttame sahasrasthūṇa āsāte* (II.41.5), क्षत्रम् सहस्रस्थूणम्
विभूयः सह द्वौ *kṣatram sahasrasthūṇam bibhṛtbah saha dvau* (V.62.6).

⁴अथा न्वस्य सन्दर्शं जगन्वान् अग्नेर् अनीकं वरुणस्य मंसि *adhā nvasya sandrṣaṇi jaganvān agner anikam
varuṇasya maṇsi* (VII.88.2), कृन्तं मानं वरुण ससखद्वारं गृहं ते *bṛhantaṁ mānaṁ varuṇa sahasradvāraṁ
gṛhaṇ te* (VII.88.5). См. также [Семененко 2003:43-44 и 46].

⁵वनस्पतिं सहस्रवल्दां हरितं भ्राजमानं हिरण्ययम् *vanaspatiṁ sahasravālṣaṇi haritaṁ bhrajamānaṁ
hiranyayam* (IX.5.10).

⁶अबुध्रे वरुणो वनस्यो अर्ध्वं स्तूपं ददते *abudhne varuṇo vanasyo ardhvaṁ stūpaṁ dadate* (I.24.7).

⁷अहम् ते महित्वा उवी गर्भसि रजसी सुमेके । त्वष्टेव सम् ऐरवं रोदसी धारयं च *aham te mahitvā urvī gabhire rajasi
sumeke / tvaṣṭeva sam airayaṁ rodasī dhārayaṁ ca* (IV.42.3), वि तस्तम्भ रोदसी उवी । प्र नाकं ऋध्वम्
नुद्रे वृहन्तं *vi tastambha rodasī urvī / pra nākaṁ ṛdvaṁ nunude bṛhantaṁ* (VII.86.1), च

Но опять-таки, предлагаемое Ф.Б.Я.Кейпером космогоническое истолкование подобных сообщений как мифологических представлений древнейших ведических поэтов о мировом столбе или дереве основано на узком контекстуальном анализе данных памятника и не учитывает того факта, что речь здесь идёт о структуре человека и вселенной как микро- и макрокосмических форм Психокосма: ведь сама Истина–Речь (Варуна) находится внутри человеческого существа как чистая способность умственного различения (पूतदक्षः *pūtadakṣaḥ*) (I.24.7)¹, удерживаемое Ею светоносное дерево Гносиса обнаруживается посредством духовного озарения психического сердца мистика², а Его лучи укореняются внутри людей как вспышки гностической интуиции³.

Не случайно поэтому авторы одного из гимнов в РВ говорят о том, что стремятся ухватиться за совершенную мысль Питающей и Воспламеняющей Мощи Гносиса⁴ именно как за ветвь дерева⁵ – ведь этот Подкрепляющий и лишённый каких-либо недостатков Ум, наблюдающий за всеми существами⁶ и являющийся Властителем и Господином всего движущегося и неподвижного⁷, вдохновлял ещё их

स्कम्भेन वि रोदसी अजो न धाम् आधारयन् *ya skambhena vi rodasī ajo na dyaṁ adhārayan* (VIII.41.10),
अस्तभ्राद् धाम् *astabhṛād dyaṁ* (VIII.42.1).

¹ यो मानुषेष्वा अस्माकम् उदरेष्वा *yo mānuṣeṣvā asmākaṁ udareṣvā* (I.25.15).

² त इन् निष्पं हृदयस्य प्रकेतैः सहस्रवल्दाम् अभि संचरन्ति *ta in niṣpaṁ hṛdayasya praketaiḥ sahasravālcām abhi sañcaranti* (VII.33.9).

³ नीचीना स्थुर उपरि बुध्न एषाम् अस्मे अन्तर निहिताः केतवः स्थुः *nīcīnā sthur upari budhna eṣām asme antar nibhīṇāḥ ketavah sthūḥ* (I.24.7). См. также [Семененко 2003:45–46].

⁴ पूषण्वान् वज्रिन् *pūṣaṇvān vajrin*, पूषण्वते इन्द्राय *pūṣaṇvate indrāya*, पूषण्वते वज्रा *pūṣaṇvate vjrahā* (I.82.6; I.142.12; III.52.7). Необходимо отметить также, что Любящий или Друг (Митра), Истинная Речь (Варуна) и Питающий (Пушан) представляют собою лишь различные формы восприятия человеком одного и того же Сияющего Существа (देवताम् *devatām*), выступающего для человеческого сознания как Господин Молитвы (Брихаспати) или душа: कूर्यते प्रति मे देवताम् इहि मित्रो वा यद् वरुणो वासि पूषा *brhaspate prati me devatām ihi mitro vā yad varuṇo vāsi pūṣā* (X.98.1). См. также [Семененко 2003:102].

⁵ तं पूषाः सुमतिं वयं वृक्षस्य प्र वयाम् इव । इन्द्रस्य चा रभामहे *tāṁ pūṣaḥ sumatiṁ vyaṁ vṛkṣasya pra vayām iva / indrasya cā rabhāmahe* (VI.57.5).

⁶ यो विश्वामि विपश्यति भुवना सं च पश्यति पृष् *yo viṣvābhi vipaśyati bhuvanā saṁ ca paśyati pūṣa* (III.62.9).

⁷ ईशानं जगत्सु तस्थुषस् पतिं पूषा *iṣānaṁ jagatas tashuṣas patim pūṣā* (I.89.5).

отцов¹. Поэтому и последующие поколения древнейших ведических поэтов призывают себе на помощь эту Питательную лучшую Идею² с тем чтобы Она проникла в разум каждого человека³, обнаружила его силу воли⁴, оживила способность психического видения⁵ – поскольку эта Побуждающая–к–бытию Светоносная (सद्देवि) Кормящая Любовь (Митра–Пушан–Савитар) одна управляет силою вызывать к жизни⁶ всё, к чему Она прикасается – и довела до желанной цели каждое духовное прозрение⁷.

Это выжимаемое Речью Истинного Сознания, правдивостью, верой и аскетическим рвением⁸ Питающее Изобилие (Пушан–Бхага) богатства гностической энергии струится внутри человеческой психики потоком жертвуемого Сверкающим Силам–Существам (देवा *devā*) Блаженства (सोमैऽनन्दं *somēṇandam*) (IX.113.6)⁹. Оно вырастает в человеке подобно сияющему дереву (वनस्पते देव *vanaspate deva*, सोम वनस्पतिः *soma vanaspatiḥ*) (I.13.11; I.91.6) и наполняет его Своим медовым Соком–Светом (मधुना दैव्येन *madhunā daivryena*)¹⁰. Оно раскрывается всеми ста ветвями Своих супраментальных потенций (इन्द्र शतक्रतु *indra śatakratu*), которые оплодотворяют десять мысле–сил имманентного (धीतयो दश *dhīṭayo daśa*, दशभिर् विवस्वत *daśabhir vivasvata*, विवस्वतो धियो *vivasvato dhīyo*) Ума–Сияния (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*), в результате чего человеческое

¹ आ तत् ते दस्र मन्तुमः पूषन्न अवो वणीमहे । येन पितृन् अचोदयः ā tat te dasra mantumah pūṣann avo vṇīmabe / yena pitṛn acodayaḥ (I.42.5).

² पूषण सुनैर ईमहे pūṣaṇam sunair imabe (I.106.4).

³ पूषणस् । सुमयन्न । विश्वस्य यो मन आयुयुवे pūṣnas / sumayann / viśvasya yo mana āyuyuve (I.138.1).

⁴ पूषन्निह क्रतुं विदः pūṣanniha kratum vidah (I.42.7, 8 и 9).

⁵ धियं जित्वम् अवसे ह्रमहे वयम् । पूषा dhiyam jinvam avase hūmahe vayam / pūṣā (I.89.5), धियं पूषा जित्वतु dhiyam pūṣā jinvatu (II.40.6), अवा धियम् अवā dhiyam (III.62.8), धियं जित्वो पूषा dhiyam jinvo pūṣā (VI.58.2), पूषे धीजक्नो पूṣeva dhijavano (IX.88.3).

⁶ उत सवितस् । मित्रो भवसि देव ॥ उतेशिषे प्रसवस्य त्वम् एक इद उत पूषा भवसि देव uta savitas / mitro bhavasi deva // uteṣiṣe prasavasya tvam eka id uta pūṣā bhavasi deva (V.81.4-5).

⁷ धियं धियं सीषयाति प्र पूषा dhiyam dhiyam sīṣadhāti pra pūṣā (VI.49.8), देव पूषन् मत्सां चसासनं deva pūṣan matmān cāsāḥananam (X.26.4).

⁸ ऋतवान्नेन सत्येन श्रद्धया तपसा सुत rtavākena satyena śraddhaya tapasā suta (IX.113.2).

⁹ अयं पूषा रश्मिर् भगः सोमः अर्षति ayaṁ pūṣā rayir bhagaḥ somaḥ arṣati (IX.101.7).

¹⁰ मधुमान् नो वनस्पतिर् madhumān no vanaspatir (I.90.8).

сознание разрастается в тысячеветвистое блестящее дерево (सहस्रचेताः इन्द्र *sahasracetāḥ indra*, सहस्रकेतुं *sahasraketurī*).¹ Этот процесс описывается как проникновение в человеческую личность Светоносных Сил–Существ (देवा *devā*) в виде ослепительно сверкающих колонн, которые садятся рядами подобно выстроившимся в клин гусям или рождаются в человеке и затем поднимаются или вырастают в нём.² Обладающие подлинным духовным зрением и стремящиеся достичь Сияющих (देवा *devā*) поэты способствуют рождению этого Господина Сияния (वन्स्पतेदेव *vanaspate deva*) и поднимают Его многочисленные ветви–стволы как сверкающие и украшенные рогами–лучами жертвенные столбы.³ Здесь следует напомнить о том, что отождествляемое с Блаженством (सोमेआनन्दं *someānandam*) Пламя Божественной Воли (Агни) (IX.66.18-22; IX.67.22-24 и 26) обладает тысячу рогов (सहस्रशृङ्गो *sahasraśṛṅgo*) (V.1.8) или семян (सहस्ररेता *sahasraretā*) (IV.5.3) мысли (मन्सोरेतः *manaso retah*) (X.129.4). Исполненные духовного видения мистики очищают Его в своём разуме и Оно начинает произносить Речь (वाचम् *vācam*), поднимаясь к Силам Света (देवा *devā*)⁴, прогоняя прочь от людей отсутствие мысли и добывая для них вечное Божественное Слово (ब्रह्म अजरं *brahma ajaram*)⁵ и необходимое для самопожертвования интуитивное восприятие⁶. Очистившись в ментальных водах (चित्तिर् अपां *cittir apām*, मनोर् आपः *manor āpah*), Блаженство (सोम वन्स्पतिः *soma vanaspatiḥ*) становится океаном–колонной совершенного умственного

¹ वन्स्पते शतवल्गो वि रोह सहस्रवल्गा वि वचं रुहेम *vanaspate śatavalgo vi roha sahasravalgā vi vacham* (III.8.11).

² युवा आगात् स उ श्रेयान् भवति जायमानः *yuvā āgāt sa u śreyān bhavati jāyamānaḥ* (III.8.4), जातो जायते वर्धमानः *jāto jāyate vardhamānaḥ* (III.8.5), वन्स्पते । ते देवासः स्वरवस् तस्थिवांसः *vanaspate / te devāsaḥ svaravas tasthivānsaḥ* (III.8.6), हंसा इव श्रेणिसो यतानाः शुक्रा वसानाः स्वरवो न आगुः *haṁsā iva śreṇiṣo yatānāḥ śukrā vasānāḥ svaravo na āguḥ* (III.8.9).

³ तं धीरासः कवय उन् नयन्ति स्वाध्यो मनसा देवयन्तः *taṁ dhīrāsaḥ kavaya un nayanti svādhyo manasā devayantaḥ* (III.8.4), शृङ्गाणीवेच्छृङ्गिणां स ददृश्रे चषालवन्तः स्वरवः *śṛṅgāṇīvecchṛṅgiṇāṁ saṁ dadṛṣre caśālavantaḥ svaravaḥ* (III.8.10). О рогах (शृङ्गा *śṛṅga*) как символах лучей см. [Овсяннико-Куликовский 1885:15-19].

⁴ पुनन्ति धीरा मनीषा देवया उदि यतिं वाचम् *punanti dhīrā manīṣā devayā udiyarti vācam* (III.8.5).

⁵ ब्रह्म वन्वानो अजरं । अरे अस्मद् अमतिं बाधमान *brahma vanvāno ajaram / āre asmad amatim bādhamāna* (III.8.2).

⁶ सजोषसो यज्ञम् अवन्तु देवा ऊर्ध्वं कृण्वन्तु अध्वरस्य केतुम् *sajośaso yajñam avantu devā ūrdhvaṁ kṛṇvantu adhvrasya ketum* (III.8.8).

различения (सुदक्षो *sudakṣo*), подпирающим небесный и земной миры Психокосма¹ и раздвигающим их². Будучи привязанным к этому тысячекратному гностическому жертвенному столбу (सहस्राद् यूपद् *sahasrād yūpād*), человек приносится в жертву или посвящает свои жизненные труды Божественному, благодаря чему затем добывается духовного освобождения в Пламени Воли Бога (Агни).³

Ещё в одном стихе прочной колонной (ध्रुवा स्थूपा *dhruvā sthūpā*) именуется Господин Жилища (Вастошпати) (VIII.17.14), но под последним подразумевается порождаемое супраментальной интуицией (Сарама) и другими совершенно-видящими Силами Света (देवा *devā*) в океане психического сердца человека (हृद्यात् समुद्राच्च *hṛdyāt samudrāc*, समुद्रे हृद्य *samudre hṛdy*) обладающее 1000 рогов-лучей (सहस्रशृङ्गो *sahasraśṛṅgo*) Священное Слово (ब्रह्म *brahma*), проникающее во все формы и охраняющее изнутри законы их существования подобно сторожащему дом псу.⁴

Т.о. комплексное изучение упоминаний дерева (वृक्ष *vrkṣa*, वनस्पति *vanaspati*, वन *vana*) и/или (жертвенного) столба (स्थूपा *sthūpā*, यूप *yūpa*, स्वरु *svari*) в РВ показывает, что их образы используются древнейшими ведическими поэтами для описания непосредственного опыта восприятия или переживания своей собственной личности на различных стадиях её

¹ समुद्रो अप्सु मामृजे विष्टम्भो धरुणो दिवः । सोमः पवित्रे अस्मयुः *samudro apsu māmṛje viṣṭambho dharuṇo divaḥ / somah pavitra asmayuḥ* (IX.2.5), दिवो विष्टम्भ उपमो *divo viṣṭambha upamo* (IX.86.35), सुदक्षो विष्टम्भो दिवो धरुणः पृथिव्याः *sudakṣo viṣṭambho divo dharuṇaḥ prthivyāḥ* (IX.87.2), विष्टम्भो दिवो धरुणः पृथिव्या *viṣṭambho divo dharuṇaḥ prthivyā* (IX.89.6), दिवो विष्टम्भ उत्तमः *divo viṣṭambha uttamah* (IX.108.16).

² वि यस् तस्तम्भ रोदसी *vi yas tastambha rodasi* (IX.101.15).

³ शुनश् छेपं निदितं सहस्राद् यूपद् अमुञ्चो अशमिष्ट हि षः *ṣunaḥ chepaṁ niditaṁ sahasrād yūpād amuñcho aśamiṣṭa hi ṣaḥ* (V.2.7). О символическом значении мифа о Шунахшепе в РВ см. [Гхош 1993.3:447] и [Sri Aurobindo 1993:452].

⁴ प्रति जानीह्यस्मान् *prati jānīhyasmān* (VII.54.1), विश्वरूपाण्याविशान् *viṣvā rūpāṇyāviṣān* (VII.55.1), यदुक्तं सारमेय दतः पिशाङ्ग यच्छे । वीच भ्राजन्त ऋष्टय उप खन्वेषु बप्सतो *yadarjuna sārameya dataḥ piṣaṅga yachase / vīva bhrājanta ṛṣṭaya upa srakeveṣu bapsato* (VII.55.2), स्तेनं राघ सारमेय तत्करं वा । स्तोतृनिन्द्रस्य राघसि किमस्मान् *stenam rāya sārameya taskaram vā / stotṛnindrasya rāyasi kimasmān duchunāyase* (VII.55.3), सहस्रशृङ्गो वृषभो यः समुद्राद् उदाचरत् *sahasraśṛṅgo vṛṣabho yaḥ samudrād udācarat* (VII.55.7), स्वाध्यायोजनयन् ब्रह्म देवावास्तोष पतिं व्रतपां निरतक्षन् *svādhyāyo ajanayan brahma devā vṛataḥ pātīm nirataḥ śan* (X.61.7). Подробнее о символизме образа Вастошпати в РВ см. [Семененко 2002.2:100 и 109].

духовной эволюции, а не для изложения сугубо фантазийных мифологических представлений о мировой оси или колонне, как то пытается доказать на основании проведения узкого и выборочного контекстуального анализа Ф.Б.Я.Кёйпер.

Что касается коня-птицы (орла или гуся или лебедя) Дадхикра(вана)¹, то он действительно сверкает как пламя (Агни)² и распространяется своею силою словно светило (Сурья) своим сиянием через воды³, а зори (Ушас) уподобляются Дадхикре⁴. Если бы в источнике не содержалось ещё какой-нибудь информации относительно данного персонажа, то интерпретация его голландским учёным как поднимающегося в форме солнца или солярного коня с наступлением утра из космических вод нижнего мира в небо изначального огня могла бы быть признана обоснованной. Однако такое истолкование производится посредством незавершённого лексико-синтаксического и контекстуального анализа интерпретируемого материала и поэтому не может быть принято.

Имя Дадхикры переводится как “разбрызгивающий (का *kerā*) кислое молоко (दधि *dadhi*)”⁵. Соки Блаженства (सोमेआनन्दं *someānandam*) неоднократно именуются в РВ смешанными со скисшим молоком (सोमासो दध्याशिरः *somāso dadhyāśirah*)⁶; при этом Ш.А.Гхош указывает, что выражение दध्याशिरः *dadhyāśirah* может быть также переведено как “способные выдерживать действие своей собственной интенсивности”⁷. Эти чистые эссенции вдохновенного экстатического сознания сверкают солнечным светом и силою своего вдохновения овладевают мыслями человека.⁸

¹ दधिक्राम् इत्येनम् *dadhikrām syenam* (IV.38.2), नीचायमानं जसुरि न इत्येनं *nīcāyamānam jasurim na syenam* (IV.38.5), अश्वस्य दधिक्राव्यो *aśvasya dadhikrāvyo* (IV.39.3 и 6), दधिक्राम् अश्वम् *dadhikrām aśvam* (IV.39.5), पतंगरो दधिकाव् *patangaro dadhikāva* (IV.40.2), इत्येनस्येव दधिक्राव्यः *syenasyeva dadhikrāvyaḥ* (IV.40.3), हस्तः *hanṣaḥ* (IV.40.5).

² दधिक्राव्यः दीदिवासं नाम्नि *dadhikrāvyaḥ dīdivāsaṁ nāgnim* (IV.39.2).

³ आ दधिकाः शवसा सूर्यं इव ज्योतिषापस् ततान् *ā dadhikāḥ śavasā sūrya iva jyotiṣāpas tatāna* (IV.38.10).

⁴ उपसो दधिक्रावेव *uśaso dadhikrāveva* (VII.41.6).

⁵ См. [Миллер 1876.1:208] и [Macdonell 1897:148].

⁶ I.5.5; I.137.2; V.51.7; VII.32.4; IX.22.3; IX.63.15; IX.101.12; см. также IX.11.6 и IX.81.1.

⁷ См. [SriAurobindo 1993:496].

⁸ एते पृता विपश्चितः सोमासो दध्याशिरः । विपा व्यनश्चुर धियः *ete pūtā vipaścitaḥ somāso dadhyāśirah / vipā*

Вышеизложенное объясняет, почему именно благодаря простокваше экстракт является самым пьянящим (दध्ना मन्दिष्ठः *dadhnā mandiṣṭhaḥ*) (VIII.2.9). Дружеское расположение Питающего аспекта Гносиса—Наслаждения (पूषा सोमः *pūṣā somah*) к людям не случайно поэтому описывается как переполненный кислым молоком кожаный мешок без прорех.¹ Ш.А.Гхош считает, что творог (दधि *dadhi*) символизирует в РВ фиксации супраментального сияния в интеллектуальном разуме.²

Т.о. одно лишь имя Дадхикры несёт в себе глубокую семантическую нагрузку духовно-психологического характера. И контекстуальный анализ связанных с ним сюжетов предоставляет дополнительные доказательства правильности такого понимания. Так, Брызжащий—кислым—молоком называется исполненным Гносисом (दधिक्राम् इन्द्रवतो *dadhikrām indravato*) (X.101.1), а упоминание благодатного имени порождающих Его (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyam*), несущих Его в себе (मरुतः इन्द्रवन्तः *marutah indravantah*), составляющих Его (इन्द्र मरुत्वन्तु *indra marutvantu*) и родственных Ему мысле—сил (इन्द्रज्येष्ठ मरुद्गण *indrajyeṣṭha marudgana*) считается упоминанием подкрепляющей энергии великого Дадхикравана³. И в полном соответствии с этими данными в другом стихе указывается, что Разбрасывающий—простоквашу порождает питательную мощь и Свет.⁴ При этом он характеризуется как наполненный Сознанием—Истиной (ऋतावा ऋतूवा) (IV.38.7).

Всё это позволяет объяснить тесную связь образа Дадхикры с мифемами Огня (Агни), Сверкающего Светила (Сурьи) и Зари (Ушас)—речь здесь идёт не о физическом сиянии, а о свечении Истинного Сознания (ऋतस्य ज्योतिषस् *ṛtasya jyotiṣas*), повелителями Которого являются светоносные Любовь—Речь Бога (मित्रावरुणा *mitrāvaruṇā*, дословно: “два

vyānaśur dhiyah (IX.22.3), एते पूता विपश्चितः सोमसो दध्याशिरः । सूर्यसो न दर्शतासो *ete pūtā vipaścitaḥ somāso dadhyāśirah / sūryāso na darṣatāso* (IX.101.12).

¹ दधेर् इव ते अस्तु सख्यम् । अछिद्रस्य दधन्वतः सुपूर्णस्य दधन्वतः *dḍher iva te astu sakhyam / achidrasya dadhanvataḥ supūrnasya dadhanvataḥ* (VI.48.18).

² См. [Sri Aurobindo 1993:417, Note 6] и [Семенов 2000:120].

³ दधिक्रावण इष ऊजो महो यद् अमन्महि मरुतां नाम भद्रम् *dadhikrāvṇa iṣa ūrjo maho yad amanmahī marutāṃ nāma bhadram* (IV.39.4).

⁴ दधिक्रावेष्म् ऊर्जं स्वरं जनतु *dadhikrāveṣam ūrjaṃ svar janat* (IV.40.2).

Митры, два Варуны”)¹. Именно Они даруют людям блистающего как Пламя (Агни) Дадхикравана.² Именно Они прокладывают путь для Гностического Солнца (Сурьи)³ и способствуют расцвету Его троичного, т.е. несущего в себе Божественное как тайную формулу Бытия–Сознания–Блаженства (सत्चित् आनन्द *sat-cit-ānanda*), Восхода (Ушас)⁴.

Очнувшись от сна бессознательного существования человеку надо пробуждать и призывать Распространяющего—сгустки—супраментальной—энергии (Дадхикру) поклонениями вместе со всполохом Восходящего (Ушас) Огня (Агни) Сверкающего Гносиса (Сурьи)⁵ и тогда Он придёт как приглашённый в гости странник в дом человеческого тела и усядется в его сияющем внутреннем пространстве как Светоносный Лебедь, как совершающее на алтаре жертвенное обращение Сознание—Истина (ऋत *ṛta*), зажжённая в Своём лоне в Высшем Небе Сверхсознания от Его луча в ментальных водах (चित्तिर् अपां *cittir apām*, मनोर् आपः *manor āpah*) и затем вспыхнувшая Пламенем Божественной Воли внутри скалы (भानुम् अद्रे *bhānum adre*) (VII.6.2) индивидуализированного

¹ ऋतस्य ज्योतिषस् पती मित्रावरुणा *ṛtasya jyotiṣas pati mitravaruṇā* (I.23.5). Напомним, что, согласно трактовке известного немецкого санскритолога Ф.Боллензена, термин *mitra* происходит от глагольного корня *स्मि-स्मि-* *hell sein/strahlen* и должен переводиться как *Glanz*; слово *वर्ण* *varṇa* этот учёный выводит из глагольного корня *वृ-वृ-* *strahlen* и переводит как *glanzend/scheinend/leuchtend* [Bollensen 1887:503-506].

² दधिक्रावणः । दीदिवांसं नाभिं ददधुर मित्रावरुणा *dadhikrāvṇaḥ / dīdīvāṁsaṁ nābhiṁ dadathur mitravaruṇā* (IV.39.2), दधिक्राम् उ सुदानम् मर्त्याय ददधुर मित्रावरुणा नो *dadhikrām u sūdanam martyāya dadathur mitravaruṇā no* (IV.39.5).

³ वरुणश् चकार सूर्याय पन्थाम् *varuṇaḥ cakāra sūryāya panthām* (I.24.8), ऋतेन ऋतम् अपिहितं ध्रुवं वां सूर्यस्य यत्र विमुचन्त्य अथाम् । दश शता तस्थुस् *ṛtena ṛtam apibitani dhruvam vām sūryasya yatra vimucanty aṣṭvān / daśa śatā tasthuḥ* (V.62.1), सूर्यो यस्मा अध्वनो रदन्ति मित्रो वरुणः *sūryo yasmā adhvano radanti mitro varuṇaḥ* (VII.60.4), रदत् पथो वरुणः सूर्याय *radat patho varuṇaḥ sūryāya* (VII.87.1), अहं इद्धि पितृषु परि मेधां ऋतस्या जघम अहं सूर्यं इवाजलि *aham iddhi pitṛṣu pari medhāṁ ṛtasya jāgrabha aham sūrya ivājani* (VIII.6.10).

⁴ सुवाचः सुकेतव उपसो *survācaḥ suketava uśaso* (III.7.10), त्रयो ब्रह्मस उपसं सचन्ते *trayo bṛhmasa upasānti* (VII.33.7), उपसं तिस्रो अवर्धन्त *uśas tisro avardhanti* (VIII.41.3), तिस्रो वाच तिस्रो *tiśro vāca* (IX.97.34; см. также VII.101.1; IX.33.4; IX.50.2).

⁵ दधिक्रामु नमसा बोधयन्त *dadhikrāmu namasā bodhayanta* (VII.44.2), दधिक्रावाणं बुबुधानो अग्निम् उप ब्रुव उपसं *dadhikrāvāṇam bubudhāno agniṁ upa bruv upasānti* (VII.44.3).

Не-(со)-знания¹.

Ф.Б.Я.Кёйпер не приводит никаких сообщений РВ, позволяющих интерпретировать упоминаемый ею термин *देवयान devayāna* “путь Света” как обозначение начинающегося в первый день нового года полугодового периода времени, и в таком качестве связать его с предлагаемым голландским учёным календарно-космогоническим истолкованием гимнов памятника к Индре и Ушас. Поэтому мы не находим оснований соглашаться с ним в этом вопросе.²

Третьим моментом, в котором космогоническая теория герменевтики текста РВ Ф.Б.Я.Кёйпера обнаруживает свою производность от натуралистической парадигмы экзегезы древнейших ведических гимнов, является его утверждение о том, что Варуна и Митра представляют ночь и заходящее солнце – первый – и день и восходящее солнце – второй.³ В этом случае мы также не находим достаточных оснований принять точку зрения голландского исследователя (относительно Варуны см. выше).⁴

Наконец, четвёртым моментом, связывающим космогоническое толкование данных источника с натуралистическим объяснением природы древнейшей ведической религиозно-мифологической системы как системы деификации и богочитания персонифицированных материальных явлений и процессов, является у Ф.Б.Я.Кёйпера интерпретация мифа о светящемся дереве (*वन vana*) с растущими сверху вниз ветвями лучей, которое Варуна держит за верхушку в бездонном пространстве⁵. Согласно реконструкции голландского

¹ हंसः शुचिषद् वसुर् अन्तरिक्षसद् धोता वेदिषद् अतिथिर् दुरोणसत् । नृषद् वरसद् ऋतसद् व्योमसद् अना गोना ऋतजा अद्रिजा ऋतम् *hamṣaḥ śuciṣad vasur antarikṣasad dhotā vediṣad atithir duroṇasat / nṛṣad varasad ṛtasad vyomasad abjā gojā ṛtajā adrijā ṛtam* (IV.40.5). См. также [Sri Aurobindo 1993:298, 412-413, Note 1, and 424].

² Разработанная Л.Б.Г.Тилаком календарно-астрономическая трактовка образов Пути Света (*देवयान devayāna*) и Пути Отцов или Защитников (*मित्रा मित्रयानā*) в рассматриваемом источнике подробно разобрана и опровергнута нами в [Семененко 2002.2:19-20, 91-92 и 98-115].

³ См. [Kuiper 1983.3:31].

⁴ Подробнее возможность такого понимания образов Варуны и Митры была изучена и отвергнута нами в [Семененко 2002.2:69-70] и [Семененко 2003:33-37 и 39-40].

⁵ अनुभ्रे वरुणो वनस्यो अर्धं स्तूपं ददते । नीचीना स्तुर उपरि बुध्ना एषाम् *abudhne varuṇo vanasyo ardhvaṇ stūpaṇ*

герменевта¹, это мировое древо жизни вырастает из подземных изначальных вод в нижнем мире Варуны и утром вместе с поднимающимся в форме солнца в верхний мир Агни вырастает из примордиального холма до небес и подпирает их как опора, но днём остаётся невидимым. Зарождается оно в бессмертной сущности первичных вод – Соме – которая потом по корням и стволу проникает наверх; с заходом солнца нижний мир Варуны оказывается вверху, но в перевернутом виде, и отождествляется с ночным небом; накопившийся в нём сок мирового дерева и оно само становятся видимыми как луна и её струящийся вниз на землю лунный свет, причём луна есть ни что иное как ночной аспект Агни; последний посылает свою благотворную жизненную силу поклоняющимся ему и та проникает в их сердца своими лучами², тем самым соединяя их с ветвями древа жизни и даруя присущее ему бессмертие.

Поддержать толкование голландского экзегета мы не можем уже только потому, что он совмещает в символическом анализе при интерпретации одного и того же сюжета сразу три парадигмальных подхода – фантазийно-мифологический космогонический (мировое дерево как раздвижитель и опора верхнего и нижнего миров), мистико-психологический (проникающий внутрь людей сияющий жизненный флюид) и натуралистический, причём последний предстаёт у учёного сразу в двух ипостасях – ежедневном солярном и лунном (Агни как солнце (Сурья) днём и луна (Сом) ночью).

Кроме того, в РВ не содержится никакой информации о том, что Варуну видят держащим дерево Света (वज्र *vara*) именно ночью, и в то же время древнейшие ведические поэты указывают, что он виден повсюду и в частности на земле³ и при этом прокладывает широкий путь для движения Сурьи, помещает его в сверкающее небесное пространство,

dadate / nīcīnā sthur upari budhna eśām (I.24.7).

¹См. [Kuiper 1983.3:37-39].

²अस्मे अन्तरि निहिताः केतवः स्युः *asme antar nibitāḥ ketavaḥ syuḥ* (I.24.7).

³स विश्वं परि दर्शतः *sa viśvaṁ pari darṣataḥ* (VIII.41.3), पृथिव्याम् अधि दर्शतः *prthivyām adhi darṣataḥ* (VIII.41.4).

использует как свой глази и измеряет им земную ширь¹. Поэтому не являются доказательством тождественности нижнего мира вод (и) Варуны с перевёрнутым ночным небом приводимые Ф.Б.Я.Кёйпером сообщения о том, что не только лучи (केतवः *ketavaḥ*) сверкающего дерева (वन *vana*) направлены вниз (नीचीन *nīcīna*), но также и край или отверстие бочки (कवन्ध *kavandha*), выливаемой данным персонажем на обе половины мироздания и промежуточное пространство². Мы соглашаемся с мнением толкователя о том, что данная наполненная водой неистощимая бочка—источник с ободом или сливом внизу и вращающимся колесом сверху³ есть ни что иное как золотой источник или колодец—Сома⁴; но это отнюдь не доказывает того, что последний означает луну в небе, как то утверждает голландский учёный.⁵ Поэтому и выливающий его содержимое Варуна не может быть идентифицирован как ночное небо.

Как следует из древнейших ведических гимнов, сосуд с отверстием снизу является коровьим или сделанным из коровы.⁶ Т.е. он явно уподобляется коровьему вымени, а между тем известно, что Гносис (Индра) и Его Блаженство (Сома) состоят из коров⁷. Причём последние символизируют лучи⁸ Солнца (Сурья) Супраментальной Истины⁹,

¹ उहं वरुणश् चकार सूर्याय पन्थाम् अन्वेतवा उ *urum varuṇaḥ cakāra sūryāya panthām anvetavā u* (I.24.8), रदत् पथो वरुणः सूर्याय *radat patho varuṇaḥ sūryāya* (VII.87.1), वरुणो दिवि सूर्यम् अदधात् *varuṇo divi sūryam adadhāt* (V.85.2), येना चक्षसा त्वं वरुण पश्यसि *yenā cakṣasā tvaṁ varuṇa paśyasi* (I.50.6), वि यो ममे पृथिवीं सूर्येण *vi yo mame prthivīm sūryeṇa* (V.85.5).

² См. [Kuiper 1983.3:37]: नीचीन वारं वरुणः कवन्धं प्र ससर्ज रोहसी अन्तरिक्षम् *nīcīna bāraṁ varuṇaḥ kavandhanī pra sasarja rodasī antarikṣam* (V.85.3).

³ उत्सं कवन्धम् उद्विणम् *utsaṁ kavandham udviṇam* (VIII.7.10), अवतम् उच्चा चक्रं परिज्मानम् । नीचीन वारम् अक्षितम् *avatatam uccā cakraṁ pariḥmānam / nīcīna bāram akṣitam* (VIII.72.10).

⁴ सोम धारयापो वसानो अर्षसि । उत्सो हिरण्यवः *soma dhārayāpo vasāno arṣasi / utso hiraṇyavaḥ* (IX.107.4).

⁵ См. [Kuiper 1983.3:37].

⁶ गवि नीचीन वारे *gavi nīcīna bāre* (X.106.10).

⁷ गाव इन्द्रो मे अछान् गावः सोमस्य प्रथमस्य भक्षः । इमा या गावः स इन्द्र *gāva indra me achān gāvaḥ somasya prathamasya bhakṣaḥ / imā yā gāvaḥ sa indra* (VI.28.5).

⁸ गा ऋतस्य *gā ṛtasya* (I.84.16), ऋतस्य धेन *ṛtasya dhena* (I.141.1), सुरुचो रावः गावः *suruco rāvaḥ gāvaḥ* (V.33.10), गा उरु *gā uru* (X.67.4).

⁹ वि रश्मिभिः ससृजे सूर्यो गाः *vi raṣmibhiḥ sasrje sūryo gāḥ* (VII.36.1), सं ते गावस् तम आ वर्तयन्ति ज्योतिर् यच्छन्ति *saṁ te gāvas tama ā vartayanti jyotir yachanti* (VII.79.2), अहं इदि पितृषु परि मेधां ऋतस्या जग्रम अहं

которыми Оно разрушает скалу Тьмы Бессознательного¹. Вот откуда у Индры в РВ появляется бычье вымя с текущими из него потоками—дойными коровами.² Из них образуется целое сверкающее море (गो अर्णसः *go arṇasah*) (I.112.18) и Сверхразум (Индра) описывается как золотой источник Света³. А порождающие Его (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyam*), содержащие Его в себе (मरुतः इन्द्रवन्तः *marutah indravantaḥ*), образующие Его (इन्द्र मरुत्वन्तु *indra marutvant*) и родственные Ему мысле—силы (इन्द्रज्येष्ठ मरुद्गण *indrajyeṣṭha marudgana*) характеризуются как носители или обладатели бочки (मरुतः कबन्धिनः *marutah kabandhinah*), делающие воды и источник набухшими, доящие гремющий неиссякаемый источник и заливающие землю медовым соком⁴. И когда они доят этот неистощимый источник, они словно опрыскивают обе половины мироздания мельчайшими брызгами дождевых капель (द्रप्सा वृष्टिभिः *drapsā vṛṣṭibhiḥ*).⁵

Однако используемый здесь авторами памятника грозовой метеорологический образ является лишь натуралистическим сигнификатом, в то время как истинностным денотатом служит психологический процесс духовного Просветления. Ведь, как указывает сам Ф.Б.Я.Кёйпер, обозначающий дождь термин वृष्टि *vṛṣṭi* может быть произведён не только от глагольной основы वृष्—*vṛṣ-*—“дождить”, но и от реконструируемого индоиранского глагольного корня—*vṛz-*—“работать” и тогда данное слово переводится как “действие”.⁶ Это очищаемое умом осуществляемое Гносисом (Индрой) (I.52.5 и 14; VIII.6.1; X.23.4) действие

सूर्य इवाजनि *ahanṁ iddhi pituṣ pari medhām ṛtasyā jagrabha ahanṁ sūrya ivājani* (VIII.6.10).
¹ इन्द्रो वि गोभिर् अद्रिम ऐष्यद् *indro vi gobhir adrim airayat* (I.7.3). Интерпретацию данного стиха см. [Sri Aurobindo 1993:119]. См. также: तमो अन्तर कृतस्य जखरेषु पर्वतः *tamo antar vṛtrasya jathareṣu parvataḥ* (I.54.10).

² त तू ते सत्या विश्वा प्र धेनवः सिन्धते वृष्ण ऊजः *ta tū te satyā viṣvā pra dhenavaḥ sisrate vṛṣṇa ūdhmaḥ* (IV.22.6). См. подробнее [Семенов 2002:2:46-47].

³ इन्द्रम् उत्सं न वसुनः *indram utsam na vasunaḥ* (II.16.7), उत्सो हिरण्यवः *utso hiraṇyavah* (VIII.61.6).

⁴ पिबन्त्य् अपो मरुतः सदानवः । उत्सं दुहन्ति स्तनयन्तम् अक्षितम् *pinvanty apo marutah sudānavah / utsam duhanti stanayantam akṣitam* (I.64.6), मरुतः कबन्धिनः । पिबन्त्य् उत्सं व्य् उन्दन्ति पृथिवीम् मध्वो अन्धसा *marutah kabandhinah / pinvanty utsam vy undanti pṛthivīm madhvo andhasā* (V.54.8), पिबन्त्य् उत्सं *pinvanty utsam* (VII.57.1).

⁵ ये द्रप्सा इव रोदसी धमन्त्य् अनु वृष्टिभिः । उत्सं दुहन्तो अक्षितम् *ye drapsā iva rodasī dhmanty anu vṛṣṭibhiḥ / utsam duhanto akṣitam* (VIII.7.16).

⁶ См. [Kuiper 1960.1:59-63] и [Ригведа 1989:575].

наполнено сверкающим Блаженством (Сомой)¹. Гностические мысли-силы (Маруты) заставляют этот колодец забить вкось в нужную сторону и выливают его для удовлетворения жажды и желания просветлённого и пребывающего в состоянии экстатического вдохновения поэта.² У этого источника есть три нити (त्रितनुत्सम् *tritanuṁ utsam*) (X.30.9) или качества Самосознающего Наслаждения Существованием (सत्चित् आनन्द *sat-cit-ānanda*).

Итак, анализ данных памятника относительно упоминаемого в нём сосуда-колодца (कवच *kavandha*, कबच *kabandha*, उत्स *utsa*, अवत *avata*) с отверстием внизу (नीचीन *nīcīna*) показывает, что он не имеет своим прототипом какой-нибудь натуралистический феномен (дождевой тучи или солнца или луны) и в то же время не является фантазийным продуктом мифологических размышлений о космогонии. Данная мифема используется древнейшими ведическими гимнопевцами как символ, описывающий их непосредственный психологически объективный опыт восприятия собственного надразумного и супраментального сознания или Гносиса (Индры) как глубокого, широкого и всеобъемлющего источника входящих в их ум идее-сил.³

Однако возникает вопрос, к какому струящему мёд колодцу с каменным устьем и полноводным источником, утоляющему жажду всех видящих мир Света, пробуравливает свою силою путь душа или Господин Молитвы (Брахманаспати)?⁴ И сам Сверхразум (Индра) после убийства Данавы Вритры пробуравливает и раскрывает огромную скалу, чтобы выпустить в образовавшиеся каналы бурные потоки находящегося в ней ключа⁵. Причём и в этом случае речь идёт о горном вымени, а также

¹ वृष्टिं दिवः शतधारः ॥ सोमो मतिभिः पुनानो *vr̥ṣṭim̐ divaḥ śatadhāraḥ* // *somo matibhiḥ punāno* (IX.96.14-15).

² जिह्वं मुमुद्रे अवतं तया दिशासिचक्ष् उत्सं गोतमाय तृणजे । कामं विप्रस्य तर्पयन्त *jihvam̐ munudre avataṁ tayā diśāsiñcann̐ utsaṁ gotamāya tr̥ṣṇaje / kāmam̐ viprasya tarpayanta* (I.85.11).

³ उरुं गभीरं विश्वव्यचसम् अवतं मतीनाम् इन्द्र *urum̐ gabhīraṁ viśvavyacasam̐ avataṁ matīnām̐ indram̐* (III.46.4), अस्मत् मतिस्त्वं दिव उत्सा *asmat̐ matis̐ na diva utsā* (V.57.1).

⁴ अशमात्यम् अवतं ब्रह्मणस् पतिर् मधुधारम् अभि यम् ओजसातृणत् । तमेव विश्वे पतिरे स्वर्दृशो बहु साकं सिसिचुर उत्सम् उद्रीणम् *aśmātyam̐ avataṁ brahmaṇas̐ patir̐ madhubhāram̐ abhi yam̐ ojasātṛṇat / tameva viśve papire svardṛṣo bahu sākaṁ sisicur̐ utsam̐ udriṇam̐* (II.24.4).

⁵ अददार् उत्सम् असृजो वि खानि त्वम् अर्णवान् । महान्तम् इन्द्रम् पर्वतं वि यद् वः सृजो वि धारा अव दानव हन् *adardar̐ utsam̐ asr̥jo vi khāni tvam̐ arṇavān̐ । mahāntam̐ indram̐ pavṛtaṁ vi yad̐ vḥ sṛjo vi dhāra avān̐ danavān̐ han̐*

говорится о многочисленных родниках.¹ Т.о. получается, что внизу находится такой же колодец или источник Гносиса, что и наверху, но только с перекрытыми или сдавленными струями². Такое понимание подтверждается следующими фактами: чтобы напиться его ментальными и сознательными водами (मनोर् आपः *manor āpaḥ*, चित्तिर् अपां *cittir apām*), просветлённые поэты в процессе творения Священного Слова выдавливают вверх вместилище этого ключа посредством сверкающих гимнов³; рождённое, вскормленное и живущее в горе⁴ Бессознательного Пламя–Воля Бога (Агни) есть ни что иное как порождаемая Супраментальным (Индрой) между скал Тьмы (तमो पर्वतः *tamo parvataḥ*) Неведения (तमो अवयुनं *tamo avayunaṁ*)⁵ блистательная гностическая энергия (इन्द्र शतक्रतु *indra śatakratu*)⁶; Она бьёт неиссякающим фонтаном вдохновенно экстатического сознания в сто потоков Истинной Речи и порождает все произносимые слова⁷; Она проявляется из психического сердца человека как океан Единого со многими рождениями, следующий за Его выменем и как запечатлённый посреди источника след Птицы–Божественного⁸.

*vi khāni tvam arṇavān / mahāntam indram parvatani vi yad vaḥ aṣṭjo vi dhārā
ava dānavān han* (V.32.1).

¹ त्वम् उत्तां अरह ऊयः पर्वतस्य वज्रिन् । अहिं शयानं जगन्नां इन्द्र *tvam utsāṁ araniha ūdhaḥ parvatasya vajrin
/ abhiṁ śayānaṁ jaghanvān indra* (V.32.2).

² बद्धयानाः सीरा *badbadhānāḥ sirā* (IV.19.8), अर्णवान् बद्धयानां *arṇavān badbadhānām* (V.32.1), उत्तां बद्धयानां *utsām badbadhānām* (V.32.2); см. также IV.22.7.

³ ब्रह्म कृण्वन्तो गोतमासो अर्कैर् ऊर्ध्वं तुमुद्र उत्स अपि पिबध्वै *brahma kṛṇvanto gotamāso arkair ūrdhvaṁ
nunudra utsa adhiṁ pibadhyai* (I.88.4).

⁴ अद्रो चिद् अस्मा अन्तर दुरोणे *adrau cid asmā antar dūroṇe* (I.70.4), त्वम् अग्ने अश्मन्त्स परि जायसे *tvam agne
aśmanas pari jāyase* (II.1.1), अद्रिजा *adrijā* (IV.40.5), यम् अद्रयो विप्रति *yam adrayo viprati* (VI.48.5).

अग्निं अद्रिः सत्तुम् आयुम् आहुः *agniṁ adreḥ sūnum āyum āhuḥ* (X.20.7).

⁵ अश्मनोर् अन्तर अग्निं जजान इन्द्रः *aśmanor antar agniṁ jajāna indraḥ* (II.12.3).

⁶ सूर्यो न रुक्ववाञ् छातात्मा *sūro na ruruḥvāñ chatātmā* (I.149.3), पूर शतभुजिः *pūr śatabhujīḥ*
(VII.15.14), अग्निः शतनीथ *agniḥ śatanītha* (X.69.7), इन्द्रस्य दैव्यं सहो अग्निर् *indrasya daivyaṁ saho
agnir* (X.100.6).

⁷ शतधारम् उत्सम् अक्षीयमाणं विपश्चितं पितरं वत्त्वानाम् सत्ववाचम् *śatadhāram utsam akṣīyamāṇam vipaścitaṁ
pitaraṁ vaktvānām satyavācam* (III.26.9).

⁸ एकः समुद्रो अस्मद् पृथो भूरिजन्मा विचष्टे । सिषत्तम् ऊयर् *ekah samudro asmad dhṛdo bhūrijanmā vicaṣṭe
/ śiṣakty ūdhar* (X.5.1).

Древнейшие ведические поэты описывают своё океаноподобное духовное сердце (हृद्यात् समुद्रात् *brdyāt samudrāc*, समुद्रे हृद्य *samudre brdy*) как место слияния двух сфер или морей – верхнего (над-разумного) и нижнего (под-разумного); когда они обретают восприятие своего психического существа (Господина молитвы, Брихаспати) в одной из его Сияющих форм (деватам *devatām*) – будь то Божественный Любownik и Друг (Митра), Истина-Речь (Варуна), Питающий (Пушан), Блистательные Существа (Васу), Дети Несвязанности (Адиты) или совокупность мысле-сил Гносиса (Маруты)¹ – то оно делает людей осознающими совершенное мышление Светоносных (дева *devā*) и помогает заставить сдерживаемые Ими² сверкающие воды верхнего океана Сверхсознательного течь в нижний – находящийся в Подсознательном и Бессознательном – как дождь³; и тогда в мистиков проникают светоносные капли, исполненные Горней Сладости⁴. Но для того, чтобы совершилось это нисходящее движение, сначала необходимо посредством самовоспламенения зажечь внизу производящую его Огонь-Волну Всевышнего (Агни).⁵ Её Пламя вырывается из крепости (पुर *pur*) горообразной Тьмы (तमो पर्वतः *tamo parvataḥ*) Неведения (तमो अवयुनं *tamo avayunam*, अकेतवे *aketave*) и поднимается потоком-лучом интуитивного сознания (केतु *ketum*)⁶ или океаном Света из сердца (समुद्रो धृदो *samudro dhrdo*, भानुर् अर्णवो *bhānur amṛavo*) (посл. см. III.22.2). Такая интерпретация полностью согласуется

¹ बृहस्पते प्रति मे देवताम् इहि मित्रो वा यद् वरुणो वासि पूषा । आदित्यैर् वा यद् वसुभिर् मरुत्वान् *brhaspate prati me devatām ihi mitro vā yad varuṇo vāsi pūṣā / ādityair vā yad vasubhir marutvān* (X.98.1).

² अस्मिन् समुद्रे अध्व उत्तरस्मिन् आपो देवेभिर निवृता अतिष्ठन् *asmīn samudre adhv uttarasmīn āpo devebhir nivṛtā atiṣṭhan* (X.98.6).

³ देव सुमतिं चिकित्वा । स उत्तरस्माद् अधरं समुद्रम् अपो दिव्या असृजद् वर्षां अभि *deva sumatiṁ cikitvān / sa uttarasmād adharāṁ samudram apo divyā asṛjad varṣyā abhi* (X.98.5).

⁴ दिवो द्रप्सो मधुमान् आ विवेश *divo drapso madhumān ā viveṣa* (X.98.3), आ नो द्रप्सा मधुमन्तो विशन्तु *ā no drapsā madhumanto viṣantv* (X.98.4).

⁵ यं त्वा देवापिः शुशुचानो अग्न मनुष्यः समीधे । विश्वेभिर देवैर् अनुमद्यमानः प्र पर्जन्यम् ईरया वृष्टिमन्तम् *yam tvā devāpiḥ śuśucāno agna manuṣyaḥ samīdhe / viṣvebhir devair anumadyamānaḥ pra parjanyaṁ īrayā vṛṣṭimantam* (X.98.8), अग्ने दिवो नो वृष्टिमिषितोरिहि *agne divo no vṛṣṭimiṣitoririhī* (X.98.10), अग्ने अस्मात् समुद्राद् बृहतो दिवो नो अपाम् भूमानम् उप नः सृजेह *agne asmāt samudrād bṛhato divo no apām bhūmānam upa naḥ sṛjeḥ* (X.98.10).

⁶ केतुं धासि भानुम् अद्रे । पुनन्दरस्य अग्नेर *ketum dhāsim bhānum adrer / purandarasya agner* (VII.62).

с сообщением РВ о том, что Любовь и Истина–Речь Бога (Митра–Варуна) воспринимают прорывающиеся в их чистое умственное различие через твердыни разума (दक्षस्य पूर्वैर् *dakṣasya pūrbhir*) в виде поэтических произведений вспышки озарения людей (केतुना जनानां *ketunā janānām*).¹ Т.е. между двумя сферами или морями человеческой психики постоянно происходит энергетический обмен.

В этой связи совершенно ясно, что стих памятника с описанием того, как интуитивные лучи (केतवः *ketavaḥ*) сияющего дерева обладающего очищенным ментальным восприятием Варуны укореняются внутри людей², имеет конкретное духовное и душевное значение. Т.о. из предложенных Ф.Б.Я.Кёйпером интерпретаций данного сюжета – натуралистической, фантазийной космогонической и мистической психологической – лишь последняя может быть охарактеризована как адекватная содержащейся в древнейших ведических гимнах информации.

Поскольку, согласно данным РВ, источников психической энергии в человеческом существе много (उत्सं पर्वतस्य *utsam parvatasya*), то естественно, что в их число входят не только верхний и нижний колодцы, но также, например, и ключ с десятью приспособлениями (दशयन्त्रम् उत्सम् *daśayantram utsam*) (VI.44.24). Под ними подразумеваются уже упоминавшиеся выше 10 сил духовного видения (धीत्यो दश *dhītyo daśa*) или сверкающих (दशभिर् विवस्वत *daśabhir vivasvata*) идей (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) Сияющего Ума (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*).

В поисках дополнительных подтверждений своей теории о противостоянии Асуров и Девов Ф.Б.Я.Кёйпер обращается к анализу упоминаний в древнейших ведических гимнах Ревностного (Ушанаса). Голландский герменевт утверждает, что этим именем называется человек, потому что в одном из стихов РВ сообщается, что по прибытии каких-то двоих неназываемых персонажей Ушанас обратился к ним со следующими словами: “Зачем вы [посетили] наш дом? Вы приехали

¹ अथा हि काव्या युवं दक्षस्य पूर्वैर् । नि केतुना जनानां चिकेथे पृतदक्षसा *adhā hi kāvyā yuvam dakṣasya pūrbhir / ni ketunā janānām cikethe pūṭadakṣasā* (V.66.4).

² अबुध्रे वरुणो वनस्यो अर्चं स्तूपं ददते । नीचीना स्थुर उपरि बुध्न एषाम् अस्मे अन्तर निहिताः केतवः स्युः *abudhne varuṇo vanasyo ardhvaṇ stūpaṇ dadate / nicinā sthur upari budhna eṣām asme antar nihitāḥ ketavaḥ syuḥ* (I.24.7).

издалека с неба и земли к смертному.¹ Кроме того, в другом стихе упоминается о помощи, оказанной Ашвинами Бхуджью, Ваше, Шинджаре и Ушанасу; по словам учёного, первые три личности являются легендарными или историческими людьми, поэтому и Ушанас должен считаться человеком.² В качестве такового, полагает исследователь, он описывается в РВ как подкрепляющий Индру перед его схваткой с Иссущающим или Шипящим демоном (Шушной) посредством Сомы, который подразумевается под создаваемой Индре во время его опьянения у Ушанаса силой (सहस् *sahas*)³ или под созданной и данной Индре Ушанасом убивающей Вритру пьянящей энергией (मन्दिनं वज्रम् *mandinam vajram*)⁴. Именно по этой причине, по мнению герменевта, в одном из сообщений указывается, что Индра наполнил живот Сомой и опьянился медовым напитком, когда обладатель великого смертоносного оружия Ушанас вручил ему для уничтожения зверя оружие с 1000 зубцов.⁵

Ф.Б.Я.Кёйпер считает, что понять мифологические связи Индры и Ушанаса можно с учётом самоименования последнего поэтом (अहं कविर उशाना *aham kavir uṣanā*) (IV.26.1); по мнению голландского толкователя, так в РВ обозначается посвящённый в таинства мистерий Космоса в нижнем мире (मेघां ऋतस्या *medhām ṛtasyā*) почитатель знающего космические тайны и являющегося источником и средоточием поэтического знания мудрого (मेधिराय *medhīraya*) Варуны.⁶ Как у утверждает

¹См. [Kuiper 1979:95]: अथ गन्तोशना पृच्छते वां कदर्थं न आ गृहम् । आजगमधुः पराकाद् दिवश्च गमश्च मर्त्यम् *adha gantoṣanā prcchate vām kadarthā na ā grham / ājagmadhuḥ parākād divaṣṣa gmaṣṣa martyam* (X.22.6).

²См. [Kuiper 1979:95-96]: युवं ह भुज्यु युवम् अश्विना वशं युवं शिञ्जारम् उशानाम् उपारथुः *yuvam ha bhujiyur yuvam aśvinā vaṣam yuvam śiñjāram uṣanām upārathuḥ* (X.40.7).

³См. [Kuiper 1979:96]: तसद् यत् त उशाना सहसा सहो *takṣad yat ta uṣanā sahasā saho* (I.51.10), मन्दिष्ट यद् उशाने काव्ये सचाम् इन्द्रो । निर अपः स्रोतसा असृजद् वि शुष्णस्य दहिता ऐरयत् पुरः *mandiṣṭa yad uṣane kāvye sacām indro / nir apaḥ srotasā asṛjad vi śuṣṇasya dṛhiṭā airayat purah* (I.51.11).

⁴См. [Kuiper 1979:96]: इन्द्र यं ते काव्य उशाना मन्दिनं दाद् वृत्रहणं पार्यं ततस् वज्रम् *indra yaṁ te kāvyā uṣanā mandinam dād vṛtrahanam pāryam tataśa vajram* (I.121.12).

⁵См. [Kuiper 1979:96]: आ यः सोमेन जठरम् अपिप्रता अमन्दत मध्वो अन्धसः । यद् ईम् मृगाय हन्तवे महावचः सहस्रभृष्टिम् उशाना वधं यमत् *ā yaḥ somena jatharam apipratā amandata madhvo andhasaḥ / yad im mṛgāya bantave mahāvadhah sahasrabhṛṣṭim uṣanā vadhām yamat* (V.34.2).

⁶См. [Kuiper 1979:96-97]: यो पतो भुवनानां य उशानाम् अपीच्या वेद नामानि गुह्या । स कविः काव्या पुरु रूपं चौर इव पुष्यति *yo dhartā bhuvanānām ya uṣanām apīcya veda nāmāni guhya / sa kavīḥ kāvyā puru*

учёный, в результате инициации Ушанас становится “прототипом Арийского провидца вообще” и, поскольку Сомы также описывается в древнейших ведических гимнах как поэт (कवि *kavi*), то это приводит к его уподоблению Ушанасу.¹ Последний согласно толкованию Ф.Б.Я.Кёйпера обитает в подземном мире – вот почему к нему приходят издалека (पराकद *parākād*) из неба (दिवश्च *divaṣṣa*) и с земли (ग्मश्च *gmaṣṣa*) (X.22.6), а сам он отправляется на помощь якобы из нижнего мира (परावतो *parāvato*) (I.130.9).² Т.о. голландский экзегет приходит к выводу о том, что в реконструируемом им космогоническом мифе РВ Ушанас фигурирует как обитающий в нижнем мире Хаоса посвященный в его тайны Варуной архетипический поэт и жрец Асуров, к которому для победы над последними приходят – с неба – вождь Девов Индра и – с земли – поклоняющийся ему Кутса с тем чтобы получить оружие (Сому–Ваджру).³

Мы не можем согласиться с предлагаемой голландским учёным интерпретацией мифа об Ушанасе в РВ, поскольку она основана на некорректном контекстуальном анализе данных памятника.

Прежде всего, если Ушанас – смертный или хотя бы считает своим жилище смертного (न गृहम् मर्त्यम् *na grham martyam*), то он не может находиться в подземном мире, который расположен далеко (पराकद *parākād*) и якобы ниже неба и земли (दिवश्च ग्मश्च *divaṣṣa gmaṣṣa*). Далее, если Ушанас приходит из нижнего мира (परावतो *parāvato*), то почему с ним оттуда же приходят создающие сущность Индры (जनयन्त इन्द्रियं *janayanta indriyam*) и представляющие собою его содержимое (इन्द्र मरुत्वन्तु *indra marutvāntu*) и вместилище (इन्द्रवन्तः *indravantaḥ*) и младших братьев (इन्द्रज्येष्ठ

rūpaṁ dyaus iva puṣyati (VIII.41.5); उवाच मे वरुणो मेधिराय विः सप्त नामा अघ्न्या बिभर्ति । विद्वान् पदस्य गुहा न वोचद् *uvāca me varuṇo medhirāya triḥ sapta nāmā agbnyā bibharti / vidvān padasya guhā na vocad* (VII.87.4); см. также VII.88.

¹См. [Kuiper 1979:97]: शंसान्य उक्त्यम् उशनेन *śamsāty uktham uṣaneva* (IV.16.2); ऋषिर् विप्रः सुरेता जनानां ऋषुर् धीर उशना काव्येन *ṛṣir viprah puraetā janānām ṛbhur dhira uṣanā kāvyena* (IX.87.3); प्र काव्यम् उशनेन ब्रुवाणो देवो देवानां जनिमा विवक्ति *pra kāvyam uṣaneva bruvāṇo devo devānām janimā vivakti* (IX.97.7).

²См. [Kuiper 1979:98]: उशना यत् परावतो अजगत् उक्त्ये *uṣanā yat parāvato ajagant uktye* (I.130.9).

³См. [Kuiper 1979:98-99]: उग्रम् अयातम् अवहो ह कुत्सं सं ह यद् वाम् उशना अरन्त देवाः *ugram ayātam avaho ha kutsam saṁ ha yad vām uṣanā aranta devāḥ* (V.31.8).

मरुद्गण *indrajēṣṭha maruḍgana*) Девы Маруты?¹ Кроме того, как мы показали выше, термин परावतः *parāvataḥ* не может означать нижнего мира Хаоса.

Фигура Ревностного (Ушанаса), вопреки утверждению Ф.Б.Я.Кёйпера, не является архетипическим “прототипом Арийского провидца вообще”. Против этого свидетельствует в первую очередь соотношение именования поэтами (कवि *kavi*) различных персонажей в древнейших ведических гимнах. В них Ушанас несколько раз описывается как наделённый поэтическими способностями (काव्य उशाना *kāvya uṣanā*)² и всего лишь один раз – как поэт (कविर उशाना *kavir uṣanā*) (IV.26.1). При этом Сом только поэтом именуется более 40 раз³ и к тому же неоднократно характеризуется как носитель поэтического дара (काव्य *kāvya*)⁴; кроме того, он три раза называется обладателем поэтической силы воли (कविकृतुः *kavikratuḥ*) (IX.9.1; IX.25.5; IX.62.13). С учётом вышеизложенного мы не находим возможности согласиться с голландским толкователем в том, что Сом уподобляется Ушанасу как поэт.

Но чаще всего – около 70 раз – поэтом в РВ именуется Агни⁵; при этом он к тому же оценивается как лучший из поэтов (कवितमः *kavitamaḥ*) (III.14.1; VII.9.1) и 6 раз упоминается присущая ему поэтическая воля (कविकृतुः *kavikratuḥ*)⁶; более того, древнейшие ведические гимнопевцы постоянно говорят о том, что своими поэтическими способностями данный персонаж превосходит любого знатока⁷, что в него вложены все

¹ उशाना यत् परावत अयातन *uṣanā yat parāvata ayātana* (VIII.7.26).

² I.51.11; I.83.5; I.121.12; VI.20.11; VIII.23.17; IX.87.3; IX.97.7.

³ VI.39.1; IX.7.4; IX.9.1; IX.12.4 и 8; IX.14.1; IX.18.2; IX.20.1; IX.25.3 и 6; IX.27.1; IX.44.2; IX.50.4; IX.59.3; IX.62.14, 27 и 30; IX.63.20; IX.64.24 и 30; IX.66.3 и 10; IX.68.5; IX.71.7; IX.72.6; IX.74.2; IX.78.2; IX.82.2; IX.84.5; IX.85.9; IX.86.20, 25, 26 и 29; IX.92.2; IX.94.3; IX.96.17; IX.97.2; IX.100.5; IX.107.7 и 18 и IX.109.13.

⁴ VIII.79.1; IX.84.5; IX.94.3; IX.96.17 и др.

⁵ I.1.5; I.12.6 и 7; I.13.2; I.31.2; I.71.10; I.76.5; I.79.5; I.95.4 и 8; I.128.8; I.149.3; I.188.1; II.1.13; II.6.7; III.2.7 и 10; III.3.4; III.19.1; III.23.1; III.28.4; III.29.5 и 12; IV.2.12 и 20; IV.3.16; IV.15.3; V.1.6 и 12; V.4.3; V.5.2; V.11.3; V.14.5; V.15.1; V.21.3; V.26.3; VI.1.8; VI.7.1 и 7; VI.15.7 и 11; VI.16.30; VII.4.4; VII.6.2; VII.9.3; VII.15.2; VIII.39.1 и 9; VIII.44.12, 21, 26 и 30; VIII.60.3 и 5; VIII.75.4; VIII.84.2; VIII.102.1, 5, 17 и 18; X.20.4; X.87.21; X.88.14; X.91.3; X.100.6; X.110.1; X.140.1.

⁶ III.2.4; III.14.7; III.27.12; V.11.4; VI.16.23; VIII.44.7.

⁷ नि काव्या वेधसः शश्वतस् अग्निर *ni kāvya vedhasaḥ śaśvatas agnir* (I.72.1), अग्ने न काव्यैः परो अस्ति *agne na kāvyaib paro asti* (V.3.5).

поэтические дарования¹, что он охватывает их все собою как обод колесо² и знает все поэтические возможности³.

Ф.Б.Я.Кёйпер пытается доказать, что поэтическое знание (काव्य *kāvya*) является отличительной чертой божеств т.н. нижнего мира Космоса (прежде всего Варуны) – однако такая реконструкция серьёзно искажает значение изучаемого текста. Так, Варуна действительно изредка определяется как поэт (कवि: *kaviḥ*) (II.28.1 и VIII.41.5)⁴, причём в одном из этих упоминаний говорится, что он при этом поддерживает существа, знает тайные имена коров и способствует расцвету многих поэтических сил⁵.

Если абстрагироваться при разрешении данной герменевтической ситуации от изложенных нами выше многочисленных критических замечаний по поводу предлагаемой голландским учёным реконструкции т.н. космогонического мифа, то она в принципе позволяет объяснить именование поэтами, помимо Агни, Сомы, Варуны и Митры, также Змея Глубин (Ахи Будхны) (X.92.12), Ревущего или Красного (Рудры) (I.114.4) и Сияющего (Сурьи) (V.44.7).

Но всё равно построения Ф.Б.Я.Кёйпера несовместимы с многократными (причём встречающимися чаще, чем у Варуны и Митры) описаниями Индры как поэта⁶, чей поэтический дар к тому же называется непревзойдённым (असमष्ट काव्य: *asamaṣṭa kāvyaḥ*) (II.21.4) и который характеризуется как искуснейший среди поэтов (कवितमं कवीनाम् *kavitamaṁ kavīnām*) (VI.18.14) и самый вдохновенный из них (विप्रतमं कवीनाम् *vipratamaṁ kavīnām*) (X.112.9). То же самое относится и к порождающим силу Индры (जनयन्त इन्द्रिचं *janayanta indriyam*) (I.85.2) и являющимся его содержимым (इन्द्र मरुत्वन्त् *indra marutvant*) и вместилищем (इन्द्रवन्तः *indravantaḥ*) (V.57.1) и младшими братьями (इन्द्रज्येष्ठ मरुद्गण *indrajyēṣṭha*

¹ काव्यानि अघत् विश्वा *kāvyaṇi adhatta viṣvā* (I.96.1).

² परि विश्वानि काव्या नेमिश् चक्रम् इवाभवत् *pari viṣvāni kāvyaṇi nemiṣ cakram ivābhavat* (II.5.3).

³ अग्ने विश्वानि काव्यानि विद्वान् *agne viṣvāni kāvyaṇi vidvān* (III.1.17 и 18).

⁴ См. также I.2.9; III.54.10 и VII.66.17.

⁵ यो धर्ता भुवनानां य उस्ताणाम् अपीच्या वेद नामानि गुह्या । स कविः काव्या पुरु पुष्यति *yo dhartā bhuvanānāṁ ya ustrāṇām apīcya veda nāmāni guhyā / sa kavīḥ kāvyaṇi puru puṣyati* (VIII.41.5).

⁶ I.11.4; I.175.4; III.42.6; III.52.6; IV.25.2; VI.32.3; VII.18.2; VIII.45.14. См. также III.36.5.

marudgaṇa) (I.23.8) поэтам Марутам.¹ Сам Индра происходит из коня (Ашвы)² и Ашвины (Конные) поддерживают его как отцы сына именно поэтическими умениями³; а между тем они также выступают в источнике как лучшие убийцы Вритры (अग्निं वृहन्तमा *aṣvinā vṛtrahantamā*) (VIII.8.22) и постоянно призываются как поэты (कवी *kāvī*)⁴. Индра ездит на одной колеснице с создающим Марутов⁵ и охраняющим от Асуров⁶ Ватой–Вайу (इन्द्रसारथिः वायो *indrasārathiḥ vāyo*)⁷ и в своей мощи уподобляется Парджанье⁸; а ведь оба персонажа также именуются поэтами (वासुम्कविः *vāyūm kavīḥ*, पर्जन्यवाता कवयो *parjanyaavātā kavayo*) (VI.49.4 и 6). Индра состоит (ऋसुमन्तं *ṛbhumantam*) (III.52.6) из порождаемых его силой Искусных (Рибху) сыновей⁹, а они тоже поэты (ऋभवस्कवयो *ṛbhavas kavayo*) (IV.36.7). И Индре в процессе уничтожения Вритры, и возникающим из него и составляющим его Рибху присуще свойство поддержки или питания (पूषण्वान् वज्रिन् *pūṣaṇvān vajrin*, पूषण्वते इन्द्राय *pūṣaṇvate indrāya*, पूषण्वते वृत्रहा *pūṣaṇvate vṛtrahā*, पूषण्वन्त ऋभवो *pūṣaṇvanta ṛbhavo*) (I.82.6; I.142.12; III.52.7; III.54.12), но и Пушан (Питающий) – поэт (VI.53.5 и 7). Если мы обратимся к фигуре Брихаспати – дублирующего Индру в мифе об уничтожении Валы – то увидим, что и он описывается как поэт (X.64.4) и даже как поэт из поэтов (कविं कवीनाम् *kaviṁ kavīnām*) (II.23.1). Вообще все Силы Света без исключения называются в памятнике поэтами (कवयो देवा *kavayo devā*) (X.88.13) и все Они при этом сосредоточены в Индре¹⁰.
Т.о. попытка голландского толкователя выделить среди

¹ I.31.1; V.52.13; V.57.8; V.58.3 и 8; VI.49.11; VII.59.11. См. также V.59.4.

² अथाद् इयायेति यद् वदन्त्य् ओजसो जातं उत मन्य एनम्। मन्योर इयाय हर्म्येषु तस्थौ यतः प्रजज्ञ इन्द्रो अत्य वेद *aṣvād iyāyeti yad vadanty ojaso jātam uta manya enam / manyor iyāya harmyēṣu tasthau yataḥ prajājña indro asya veda* (X.73.10).

³ पुत्रम् इव पितराव् अधिनोभेन्द्रावधुः कव्यैर् *putram iva pitarāv aṣvinobhendraāvadhuh kavayair* (X.131.5).
⁴ I.117.23; VIII.8.2, 5 и 23; X.40.6.

⁵ अजनयो मरुतो वक्षणाभ्यो दिव आ वक्षणाभ्यः *ajanayo maruto vākṣaṇābhyyo diva ā vākṣaṇābhyaḥ* (I.134.4).

⁶ त्वा असुर्यात् पाप्सि *tvām asuryāt pāsi* (I.134.5).

⁷ IV.46.2 и IV.48.2; см. также: वासु इन्द्रश्च सरथं आ यातं *vāyau indraś ca saratham ā yātam* (IV.47.3)

и इन्द्रवायु सरथं यातम् अर्वाक् *indravāyū saratham yātam arvāke* (VII.91.5).

⁸ महान् इन्द्रो य ओजसा पर्जन्यो इव *mahān indro ya ojasā parjanya iva* (VIII.6.1).

⁹ इन्द्रस्य सुतो शवसो नपातो *indrasya sūno śavaso napāto* (IV.37.4).

¹⁰ कवयश्च यद् ध देव भवय विश्व इन्द्रे *kavayaś yad dha deva bhavatha viṣva indre* (III.54.17).

упоминаемых древнейшими ведическими гимнами объектов религиозного поклонения поэтов–Асуров с тем, чтобы затем использовать такое группирование для дополнительного подтверждения своей теории о разделении всех божеств РВ на поэтов–Асуров и, что логически следует из данной концепции, не–поэтов–Девов, должна быть отвергнута по причине её несоответствия содержащимся в источнике фактическим данным. Поэтами являются не только причисляемые Ф.Б.Я.Кёйпером к т.н. Асурам изначального мира Агни, Ахи Будхнья, Варуна, Митра, Рудра, Сомы и Сурья и не только их т.н. оппоненты из числа Девов – Ашвины, Брихаспати, Вата–Вайу, Вишведевы, Индра, Маруты, Парджанья, Пушан и Рибху – но и не включаемый исследователем ни в одну из этих групп Побуждающий–к–Бытию (Савитар) и Повелевающий–созданными–существами (Праджapati) Светоносный Творец (देवस्त्वष्टा सविता *devas tvaṣṭā savitā*) (Ш.55.19)¹.

Но если Пылающего (Ушанаса) будет ошибкой вслед за голландским толкователем называть “прототипом Арийского провидца вообще” и если не на этом основании Сомы отождествляется с Ушанасом, то остаётся неразрешённым следующий вопрос – почему описываемый как Сила Света (उशाना देवो *uṣanā devo*) и уподобляемый Рибху (ऋभुर् उशाना *ṛbhur uṣanā*) (IX.87.3) и Соме Ушанас (IX.97.7) оказывается в жилище смертного и называет его своим домом (नगृहम् मर्त्यम् *na gṛham martyam*)? Согласно толкованию Ф.Б.Я.Кёйпера, в нижнем мире Ушанас передал Индре Сому и тот стал его оружием (वज्र *vajra*), что согласуется с сообщениями древнейших ведических поэтов о создании Ушанасом силы для Индры, об их совместном опьянении, об изготовлении и вручении Ушанасом Индре пьянящей и убийственной для Вритры Ваджры и о том, что Индра наполнил живот Сомой и опьянился мёдом после того как получил от Ушанаса для уничтожения зверя смертельное оружие с 1000 зубцов². Как совершенно правильно отмечает голландский

¹ त्वष्ट कविः *tvaṣṭa kavīḥ* (II.23.17), भुवनस्य प्रजापतिः कविः सविता *bhuvanasya prajāpatiḥ kavīḥ savitā* (IV.53.2), कविः सविता *kavīḥ savitā* (V.81.2).

² तक्षद् यत् त उशाना सहसा सहो *takṣad yat ta uṣanā sahasā saho* (1.51.10), मन्दिष्ट यद् उशाने काव्ये सचान् इन्द्रो । निर अपः स्रोतसा असृजद् वि शुष्णस्य दहिता ऐरयत् पुरः *mandiṣṭa yad uṣane kāvye sacān indro / nir apaḥ srotasā asṛjad vi ṣuṣṇasya dṛhiṭā airayat purāḥ* (1.51.11), इन्द्र यं ते काव्य उशाना मन्दिनं दाद वृत्रहणं पापं ततक्ष *indra yaṁ te kāvyā uṣanā mandinam dād vṛtrahaṇam pāpam tatakṣa*

герменевт¹, Сомы в РВ действительно называется Ваджрой (IX.47.3; IX.77.1).

И тем не менее мы не находим возможности принять предлагаемую Ф.Б.Я.Кёйпером интерпретацию мифа об Индре и Ушанасе, поскольку она основана на выборочном контекстуальном анализе текста памятника и в силу этого представляет собою результат незавершённого символического анализа содержащихся в нём данных. Прежде всего это относится к пониманию образа Сомы, в котором голландский учёный видит обозначение первичных вод (अपः *āpah*)². Подобное объяснение не даёт ровным счётом ничего для понимания истинностного смысла древнейших ведических гимнов и служит исключительно в качестве инструмента для подтверждения космогонической теории самого исследователя. Описание Сомы как жидкости откровенно символично и этот символизм носит очевидную психологическую природу: это сущность Энергии Гносиса или Его сок (इन्द्रियो रसो वज्रः *indriyo raso vajrah*, इन्दुर इन्द्र *indur indra*) (IX.47.3; IX.63.9), порождённый речами поэтов³ и побуждаемый их психическим видением (धिया हितः *dhijā hitah*) (IX.44.2) поток экстатического сознания (विप्रस्य धारया *viprasya dhārayā*) (IX.12.8; IX.44.2) или Сознания–Истины (ऋतः सोमः *ṛtaḥ somaḥ*) (IX.62.30). Оно очищается силами прозрения вдохновенных⁴ и их поэтическими мыслями⁵ как речь в цедилке с 1000 протоколов – что недвусмысленно указывает на её гностическую природу (वज्र सहस्रभृष्टिः *vajra sahasrabhṛṣṭir*, सहस्रचेताः इन्द्र *saahasracetāḥ indra*, सहस्रकेतुः *saahasraketuḥ*)⁶. Сомы как единосущный Гносису (Индре) наделен подобно Ему несравненными поэтическими способностями (असमष्ट काव्यः *asamaṣṭa*

vajram (I.121.12), आ वः सोमेन जठरम् अपिप्रता अमन्दत मध्वो अन्धसः । यद् ईम् मृगाय हन्तवे महावधः सहस्रभृष्टिम् उशाना वधं यमत् *ā yāḥ somena jatharam apipratā amandata madhvo andhasaḥ / yad īm mṛgāya hantave mahāvadhāḥ sahasrabhṛṣṭim uśanā vadham yamat* (V.34.2).

¹См. [Kuiper 1979:96, Note 370].

²См. [Kuiper 1960.2:219] и [Kuiper 1975:110].

³वाचो जन्तुः कवीनां सोम *vāco jantuḥ kavīnāṁ soma* (IX.67.13).

⁴मृजन्ति धीभिर् विप्रा *mṛjanti dhībhir viprā* (IX.63.20).

⁵इन्दुः पविष्ट कवीनां मती *induh pavīṣṭa kavīnāṁ matī* (IX.64.10), मनीषिभिः पवते *manīṣibhiḥ pavate* (IX.86.20).

⁶सहस्रधारे वितते पवित्र आ वाचं पुनन्ति कवयो मनीषिणः *saahasradhāre vitate pavitra ā vācam punanti kavayo manīṣiṇaḥ* (IX.73.7).

kāvyaḥ) (II.21.4), генерирует идеи и заставляет звучать Мысли–Истины¹. Прекрасный образец использования древнейшими ведическими мистиками образа Психокосмоса для изложения своих символических учений содержится в одном из стихов РВ с сообщением о том, что сверкающий Сома очищается духовным видением и Гностической Волей между двух миров – т.е. супраментального и материального². Сомы суть несущие экстатическое вдохновение мысли (*vipramanṣa*) и сладость Слова Бога (*vacanasya madbvaḥ*) (VI.39.1), поскольку он представляет присущее Ему Блаженство (*someānandaṁ*) (IX.113.6). Не случайно поэту находящий радость в дружбе с ним смертный обретает способность поэтического умственного различения.³

Развившие её вдохновенные видят, что Одно Светоносное Сущее может быть названо разными, но взаимозаменяемыми именами.⁴ Также и Сомы – это только одно из названий Того, Кто по-другому может быть назван Огнём (Агни) (IX.5.1 и 2; IX.66.18-22; IX.67.23-24 и 26), Блистательной Мощью (Индра)⁵ (IX.5.7 и 9; IX.63.9), Силой (Ваджра) (IX.47.3; IX.77.1), Господином–сущест (Праджапати) (IX.5.9), Побуждающим–к–жизни (Савитар) (IX.67.25-26), Сияющим (Сурья) (IX.41.5; IX.54.3; IX.63.13; IX.64.9) и Вспыхивающим (Ушас) (IX.41.5).

Для нас в данном случае особенно интересен в целях прояснения символического значения поэтического творчества в РВ факт отождествления Сомы с Агни – ведь эти персонажи чаще всего в памятнике именуются поэтами (см. выше). У Пламени Божественной Воли много имён⁶, и в т.ч. тайных (нама гуह्यам *nāma guhyam*, нама гуहा *nāma guhā*) (V.3.2;

¹ ऋतस्य धीतिं अवीवरात् पिता मतीनाम् असमष्ट कव्यः *ṛtasya dhītiṁ avīvaçat pitā matīnām asamaṣṭa kāvyaḥ* (IX.76.4), जनयन् मतिं सोमो *janayan matiṁ somo* (IX.107.18).

² तव कृत्वा रोदसी अन्तरा शुचिर् धिया पवते सोम इन्द्र ते *tava kratvā rodasī antarā śucir dhiyā pavate soma indra te* (IX.86.13).

³ यः सोम सख्ये तव राणद् देव मर्त्यः । तं दक्षः सचते कविः *yaḥ soma sakhye tava rāṇad deva martyaḥ / taṁ dakṣaḥ sacate kaviḥ* (I.91.14).

⁴ इन्द्रं मित्रं वरुणम् अग्निम् आहु रथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् । एकं सद विप्रा बहुधा वदन्ति अग्निं यमं मातरिश्वानम् आहुः *indram mitram varuṇam agniṁ āhuratho divyaḥ sa suparṇo garutmān / ekaṁ sad viprā bahudhā vadanti agniṁ yamaṁ mātariṣvānam āhuḥ* (I.164.46).

⁵ Означении имени Индры см. [Sri Aurobindo 1993:162].

⁶ अग्ने भूरिणि तव नाम *agne bhūrīṇi tava nāma* (III.20.3), भूरि नाम *bhūrī nāma* (V.3.10), ते भूरि नाम *te*

Х.45.2). Одно из них, как мы помним, – это Всеохватывающая и Сверкающая Истина–Речь (Варуна).¹ Причём последняя описывается как знающий скрытые имена зажигающихся коров (т.е. лучей) поэт, способствующий расцветанию поэтических способностей и сообщающий гимнопевцу трижды семь имён Той–которую–нельзя–убить (т.е. Психокосма), которые знаток должен произносить как тайные (с мистической точки зрения указывающие на присутствие в каждом из семи слоёв Психокосма – телесном (पृथिवी *prthivī*), жизненном (अन्तरिक्ष *antarikṣa*), умственном (चै *chai*), гностическом (स्व *sva*) и тройственном мире Бытия–Сознания–Блаженства (त्री रोचना *trī rocanā*) – трёх качеств последнего).² Те же самые трижды семь скрытых тайных имени содержатся в Огне Воли Бога (Агни)³, облик Которого узнаётся мистиком при непосредственном контакте в Истине–Речи (Варуне).⁴ Во второй части того же самого стиха его автор просит Пламенное Слово–Истину Божественной Воли (Агни–Варуну) показать ему сияние в скале и мрак (или вместилище Сомы, потому что не исключено сознательное обыгрывание двух значений слова अन्धस् *andhas*)⁵, что явно указывает на психологическую (а не реконструируемую Ф.Б.Я.Кёйпером космогоническую) природу прототипа всего мифологического сюжета. Мы не можем согласиться с голландским герменевтом в том, что образ Агни репрезентирует первичную стихию огня.⁶ В дополнение ко всему вышесказанному по поводу психологического характера символизма данной фигуры в РВ приведём ещё несколько подтверждающих это

bhūmī nāma (VIII.11.5).

¹ II.1.4; III.5.4; V.3.1; VI.3.1; VII.12.3; X.8.5.

² य उखाणाम् अपीच्या वेद नामानि गुह्या । स कविः काव्या पुरु पुष्यति *ya usrāṇām apīcya veda nāmāni guhyā / sa kavīḥ kāvyā puru puṣyati* (VIII.41.5); उवाच मे वरुणो मेधिराव विः सप्त नामा अघ्न्या विभर्ति । विद्वान् पदस्य गुह्या न वोचद् *uvāca me varuṇo medhirāya triḥ sapta nāmā aghnyā bibharti / vidvān padasya guhyā na vocad* (VII.87.4).

³ त्रिः सप्त यद् गुह्यानि त्वे इत् पदा निहिता *triḥ sapta yad guhyāni tve it padā nihitā* (I.72.6).

⁴ अथा न्वस्य सप्तदश जगन्वान् अग्नेर् अनीकं वरुणस्य मंसि *adhā nvasya sandṛçam jagatvān agner anīkaṁ varuṇasya manṣi* (VII.88.2).

⁵ स्वर यद् अश्मन् उ अन्धो अभि मा दृशये निनीयात् *svaṛ yad aṣmann u andho abhi mā dṛçaye ninīyāt* (VII.88.2). Об अन्धस् *andhas* см. [Monier-Williams 1997:44, Col.3 and 45, Col. 1].

⁶ См. [Kuiper 1960.2:219] и [Kuiper 1975:110].

сообщений. Так, Пламя одновременно описывается как поэт и духовное видение (कविर्धीः *kavir dhīḥ*) (I.95.8) или как поэт и Сознание–Истина (ऋतस् कविः *ṛtas kavīḥ*) (VIII.60.5). Его в потоках энергий океана своего психического сердца (हृद्यात् समुद्राच्च *hṛdyāt samudrāc*, समुद्रे हृद्य *samudre hṛdy*) (IV.58.5 и 11)¹ разыскивают и находят как имманентную людям Душу–Солнце (सूर्यो नृ *sūryo nṛ*) владеющие внутренним зрением поэты.²

Можно, конечно, говорить о том, что эта Душа–Солнце (सूर्यो नृ *sūryo nṛ*, हृदय ज्योतिर् *hṛdaya jyotir*) (VI.9.6)³ находится в нижнем мире и представляет собою нижнее светило (उपरस्य स्वर *uparasya svar*) (V.44.2) – но не того Космоса, модель которого навязывается Ф.Б.Я.Кёйпером древнейшим ведическим гимнам, а одного из нижних слоёв семичастного Психокосма⁴ и соответствующей ему в микрокосмическом отношении психической анатомии человека. В источнике утверждается, что находящееся в доме (गृहे *gr̥he*) Пламя Воли (Агни) представляет собою сияющую (небесную) Гностическую Силу и исполненного мудростью поэта и певца.⁵ Мы также знаем, что Гносис (Индра) – это ещё одно имя и форма Пламенеющей Воли Господа (Агни) (II.1.3; V.3.1; X.6.5) и что Он тайно принадлежит поэтам⁶. Огненная Воля (Агни) в полном согласии с вышеизложенным постоянно описывается как Знаток–рождённых–существ (Джатаведас) (см. выше) и как Отпрыск – (तनून्पद् *tanūnapat*)⁷ и Хранитель–тела (तनून् *tanūṇā*)⁸ людей. Гносис (Индра) также именуется Защитником–тела (तनून् *tanūṇā*) (IV.16.20; VI.46.10). Как сообщает один из гимнопевцев, до него поэты удерживали находящуюся очень

¹ अन्तर हृदा मनसा । एते अर्षन्त्य उर्मयो *antar hṛdā manasā / ete arṣanty ūrmayo* (IV.58.6).

² धीरासः पदं कवयो नयन्ति नाना हृदा रक्षमाणा अजुवो । सिषासन्तः पर्यपश्यन्त सिन्धुम् आविरेभ्यो अभवत् सूर्यो नृ *dhīrāsah padani kavayo nayanti nānā hṛdā rakṣamānā ajuro / sisāsantaḥ paryapaśyanta sindhum āvirebhya abhavat sūryo nṛ* (I.146.4).

³ सूर्यं आत्मा जगत्स तस्थुषश्च *sūrya ātmā jagatas tasthuṣaśca* (I.115.1).

⁴ सप्त दिशो नाना सूर्यो *sapta diśo nānā sūryo* (IX.114.3).

⁵ इन्द्रस्य दैव्यं सहो अग्निर् गृहे जरिता मेधिरः कविः *indrasya daivyaṁ saho agnir gr̥he jaritā medhirah kavīḥ* (X.100.6).

⁶ गहा यदी कवीणां *guhā yadī kavīṇām* (X.22.10).

⁷ I.13.2; I.142.2; I.188.2; III.4.2; III.29.11; IX.5.2; X.92.2; X.110.2. Означении термина *तनून्* см. [Овсяннико–Куликовский 1887:82].

⁸ VIII.71.13; X.46.1; X.69.4; X.88.8.

далеко Высшую Гностическую Сущность (इन्द्रियं परमं *indriyaṃ paramaṃ*), которая по-разному проявлена в противопоставленных областях Психокосма—внебери на ментальном уровне и на земле или на телесном уровне — но в своём единстве представляет собою интуитивно воспринимающее сознание (केतुः *ketuḥ*).¹ Здесь следует напомнить о том, что Ушанас тоже характеризуется как Сила Света (उशाना देवो *uśanā devo*), как Искусная энергия Гносиса (ऋभुः उशाना *ṛbhuḥ uśanā*) (IX.87.3) и как Его Блаженная Суть (Сома) (IX.97.7) — но при этом Ушанас определяет как свой дом жилище смертного (न गृहम् मर्त्यम् *na grham martyam*). Теперь у нас уже имеется достаточно данных для того, чтобы сделать из всей совокупности вышеизложенных фактов вывод о том, что объяснение Ф.Б.Я.Кёйпером фигуры Пламенеющего (Ушанаса) как человека ошибочно. Пребывание его в доме смертного (गृहम् मर्त्यम् *grham martyam*) с мистической психологической точки зрения является не доказательством его смертности, а указанием на его имманентную человеческому существу природу.

Подобно этому и живущее в теле человека (जातवेदस् *jātavedas*, तन्तृपति *tanūnapati*) и охраняющее его (तन्तृ *tanūpā*) Пламя Божественной Воли (Агни) повсюду описывается как Господин—жилища (गृहपति *grhapati* или दम्पति *dampati*) людей², помещённый Силами Света (देवासो *devāso*) как ясновидящий поэт среди не—поэтов и как бессмертный среди смертных³ и появляющийся как сияние интуитивного сознания из скалы Бессознательного⁴. Поэты должны своим собственным существом очищать эту дающую способность восприятия Светоносных (देवा *devā*)⁵ и

¹ तत् त इन्द्रियं परमं पराचैर अधारयन्त कवयः पुरेदम् । क्षमेदम् अन्यद् दिव्यन्यद् अस्य समी पृच्यते समनेव केतुः *tat ta indriyaṃ paramaṃ parācāir adhārayanta kavayaḥ puredam / kṣamedam anyad divyanyad asya samī pṛcyate samaneva ketuḥ* (I.103.1).

² गृहपति *grhapati* — I.12.6; I.36.5; I.60.4; II.1.2; IV.9.4; IV.11.5; V.8.1 и 2; VI.15.13 и 19; VI.16.42; VI.48.8; VII.1.1; VII.15.2; VII.16.5; VIII.60.19; VIII.102.1; X.91.10; X.118.6; X.122.1; दम्पति *dampati* — I.127.8; V.22.4; VIII.84.7.

³ अयं कविर अकविषु प्रचेता मर्त्येव अग्निर अमृतो नि पायि *ayanī kavir akaviṣu pracetā marteṣu agnir amṛto ni dhāyī* (VII.4.4), कविम् इव प्रचेतसं च देवासो । नि मर्त्येव्वाद्भुः *kavim iva pracetasam yaṃ devāso / ni martyeṣvādadbhūḥ* (VIII.84.2).

⁴ केतुं भानुम् अद्रेर अग्ने *ketuṃ bhānum adrer agner* (VII.6.2).

⁵ आ देवानाम् अभवः केतुः अग्ने *ā devānām abhavaḥ ketuḥ agne* (III.1.17).

знание¹ совершенную и всезнающую Волю–Огонь² и Распознавание–Огонь (दक्ष अग्ने *dakṣa agne*) (III.14.7)³ и возвращать Её своим поэтическим искусством (वावृधे काव्येन *vāvṛdhe kāvyaena*) (III.1.8). В ответ Она вскрывает для них посредством вдохновения источник их собственных мыслей и поэтических умений.⁴

Таким же образом и являющийся одним из аспектов Огненной Воли (Агни) Гносис (Индра) характеризуется как тайно присутствующий в распознавших Его мышлении поэтах⁵ и оберегающий их тела (तनूषा *tanūṣā*) домохозяин (दम्पति *dampati*) (VIII.69.16), а порождаемым Им Умелым (ऋभवः *ṛbhavaḥ*)⁶ энергиям вообще приходится добиваться бессмертия⁷. Причём авторы памятника подчёркивают, что Он становится Мастером (ऋभु *ṛbhuḥ*) благодаря знанию мастерских соков Сознания–Блаженства (ऋक्सः सोम *ṛbhuṣaḥ soma*)⁸, Которое как Всевидящий Господин проникает [всё], пребывает Своими интуициями

¹ विमानम् अग्निं वयुनं च *vimānam agnir vayunam ca* (III.3.4).

² कर्तुं पुनानः कविभिः पवित्रैः *kratum punānaḥ kavibhiḥ pavitrāiḥ* (III.1.5).

³ सुदक्षो दक्षैः कर्तुनासि सुकर्तुर् अग्ने कविः काव्येनासि विशचित्सुदक्षो दक्षैर् *sudakṣo dakṣaiḥ kratunāsi sukratur agne kavīḥ kāvyaenāsi viścavit* (X.91.3).

⁴ वि वावृधे अग्ने गुणते मनीषां खं वेपसा । भूरि मम्म ॥ त्वद् अग्ने काव्या त्वन् मनीषास् त्वद् उक्था जायन्ते *vi śāhy agne gṛnate manīṣāṁ kham vepasā / bhūri manma // tvad agne kāvya tvan manīṣā tvad ukthā jāyante* (IV.11.2-3).

⁵ गहा यदी कवीणां गुहा यदी कविनाम *guhā yadī kavīṇāṁ* (X.22.10), इन्द्रं निचिक्युः कवयो मनीषा *indram nicikyuh kavayo manīṣā* (X.124.9).

⁶ ऋभवा इन्द्र *ṛbhvā indra* (I.100.5 и 12; VI.34.2; X.99.5; X.120.6), ऋभु न इन्द्रः शवसा नवीयान् *ṛbhuḥ na indrah śavasā navīyān* (I.110.7), ऋभुमान् इन्द्र *ṛbhumān indra* (I.110.9; III.60.6), ऋभवो नः पातया स्विन्द्रियम् *ṛbhavo naḥ dhāsathā svindriyam* (I.111.1-2), इन्द्रो ऋभु *indro ṛbhuḥ* (X.23.2; I.121.2), характеристика Индры: ऋभुमन्तं *ṛbhumantaṁ* (III.52.6), ऋभु इन्द्रवन्तो *ṛbhuḥ indravanto* (IV.33.3), обращение к Рибху: इन्द्रस्य सुतो शवसो नपातो *indrasya sūno śavaso napāto* (IV.37.4), इन्द्रं ऋक्सम् *indrāṁ ṛbhuṣam* (VIII.70.3). И в этом случае наблюдается отчётливая связь Гносиса (Индры) с Божественной Волей (Агни): त्वम् अग्ने ऋभु *tvam agne ṛbhuḥ* (II.1.10; V.7.7), ऋभुश् चक चारु नाम अग्नी *ṛbhuḥ cakra cāru nāma agnī* (III.5.6), अग्निः ऋभवा *agnih ṛbhvā* (X.69.7; X.20.5); кроме того, Агни как Рибху создаёт толпу Искусных (शब्धो मरुतां ततश्च ऋभु *śabdho marutāṁ tataśca ṛbhuḥ*) (V.52.8) Марутов (शब्धो मरुतां ततश्च ऋभु *śabdho marutāṁ tataśca ṛbhuḥ*) (VI.3.8), сам по сути становясь ею (त्वम् अग्ने शब्धो मरुतं *tvam agne śabdho marutaṁ*) (II.1.6; см. также IV.6.10).

⁷ देवत्वं ऋभवः समानसा *devatvaṁ ṛbhavaḥ samānaśa* (III.60.2), ऋभवो अमृतत्वम् आशुः *ṛbhavo amṛtatvaṁ āśuḥ* (IV.33.4).

⁸ इन्द्राय सोमाः विदाना ऋभुर्वेभिर् *indrāya somāḥ vidānā ṛbhuḥ yebhir* (III.36.2).

во всех формах и управляет всеми существами¹ и Которое находится в людях как их поэтическое дарование и искусная Сила Гносиса (ऋभुर वज्रो *ṛbhur vajro*)². А ведь Она и есть Сияющий и Пылкий Искусник (Дева Ушанас–Рибху).³

Вторым доказательством того, что Ушанас должен рассматриваться как смертный человек, для Ф.Б.Я.Кёйпера служит упоминание о помощи, которую Ашвины оказывают ему наряду с такими же якобы легендарными или историческими людьми как Бхуджью, Ваппа и Шинджара.⁴ Однако и этот аргумент голландского исследователя может быть признан несостоятельным.

Так, когда древнейшие ведические поэты говорят о том, что Ашвины, с точки зрения психологической парадигмы герменевтики текста РВ символизирующие Силу–Сознание Истины, помогают Вамше Ашвье, то это значит лишь то, что они поддерживают сильную волю (वशं अश्व्यं *vaśaṁ aśvyaṁ*)⁵, которая хотя и описывается как Не–Светоносный (अदेवः *adevaḥ* *vaśo aśvyaḥ*) (VIII.46.21), но нигде при этом в источнике не называется человеком или смертным. Но в то же время известно, что Гностическая Энергия–Сознание (अग्निना इन्द्रवन्ता *aṣvinā indravantā*) способствует мощному желанию утром или с началом Просветления в завоевании тысяч Идее–Сил Гносиса (सहस्रचेताः इन्द्र *sahasracetāḥ indra*, सहस्रकेतुः *sahasraketuḥ*).⁶ Можно даже уточнить, почему речь в данном случае идёт не об одной тысяче (सहस्र *sahasra*), а о тысячах (सहस्रा *sahasrā*). Дело в том, что помощь оказывается Воле–с–десятью–загонами или Воле–у–

¹ विश्वा धामानि विश्वचक्ष ऋभुवसः प्रभोस्ते सतः परियन्ति केतवः । व्यानशिः सोम पतिर विश्वस्य भुवनस्य राजसि *viṣvā dhāmāni viṣvacakṣa ṛbhvasaḥ prabhoste sataḥ pariyanti ketavaḥ / vyānaṣiḥ soma patir viṣvasya bhuvanasya rājasi* (IX.86.5).

² इन्दुर अस्मासु काव्य ऋभुर वज्रो *indur asmāsu kāvya ṛbhur vajro* (X.144.1-2).

³ इन्द्रियो रसो वज्रः *indriyo raso vajraḥ*, इन्दुर इन्द्र *indur indra*, ऋभुर उशाना *ṛbhur uśanā*, इन्दुर उशाना देवो *indur uśanā devo* (IX.47.3; IX.63.9; IX.87.3; IX.97.5-7).

⁴ युवं ह भुज्युं युवम्, अग्निना वशं युवं शिञ्जारम् उशानाम् उपारयुः *yuvam ha bhujyūṁ yuvam aṣvinā vaśaṁ yuvam śiñjāram uśanām upārathuḥ* (X.40.7).

⁵ याभिर् वशम् अश्व्यं आवतं *yābbir vaśam aśvyaṁ āvataṁ* (I.112.10).

⁶ एकस्या वस्तोर आवतं रणाय वशं अग्निना सनये सहस्रा इन्द्रवन्ता *ekasyā vāstor āvataṁ raṇāya vaśam aṣvināsanaye sahasrā indravantā* (I.116.21).

десяти-загонов¹. Здесь число 10 явно указывает на 10 сил психического видения (धीतो दश *dhītaḥ daśa*) (I.144.5), которые в процессе духовного развития должны стать 10 сверкающими (दशभिर्विवस्वत *daśabhir vivasvata*) идеями (विवस्वतो धियो *vivasvato dhīyo*) (IX.99.2) Ума Света (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*) (VIII.52.1) — тогда каждая из них принимает в себя тысячачастное сияние энергий Сверхразума (напр., सहस्रिणीभिर्वाजेभिर् *sahasriṇībhir vājebhir*) (I.30.8)² и вся индивидуальная воля (वश *vaśa*) в целом характеризуется как обладатель многих тысяч (सहस्र *sahasra*).

Что касается Шинджары, то, хотя в РВ дважды упоминается о помощи ему Ашвинов (VIII.5.25 и X.40.7), никакой другой информации об этом персонаже не сообщается, поэтому характеристика голландского толкователя его как легендарного, но реально существовавшего лица является ничем не обоснованной.

Наконец, под именем Наслаждающегося (Бхуджью) в древнейших ведических гимнах скрывается не человек, а Гносис (इन्द्र भुज्यु *indra bhujyū*) (VIII.46.19-20), о Котором в другом месте говорится, что Сила-Сознание Истины поддерживает Его как сына³.

То, мы приходим к выводу о том, что Ушанас не может обозначать в нашем памятнике историческую личность какого-нибудь древнего поэта. С психологической точки зрения он символизирует одну из Сил Света (उशना देवो *uśanā devo*), а именно искусное и вдохновенное Гностическое Видение (विप्रः ऋभुर धीर उशना *vipraḥ ṛbhur dhīra uśanā*) (IX.87.3)⁴. Вот почему в начале одного из гимнов, в стихах, в которых изложение ведётся, вопреки утверждению Ф.Б.Я.Кёйпера, от имени самого Индры, он при перечислении нескольких своих имён называет себя Кави Ушанасом (IV.26.1). Такая интерпретация подтверждается повторным отождествлением этих двух персонажей в другом сообщении, где описывается окончательное воссоединение Гносиса (Ушанаса-Индры)

¹ याभिर् वशं दशवजम् आवत *yābhir vaśaṁ daśavarajam āvataṁ* (VIII.8.20), वशं दशवजे *vaśaṁ daśavraje* (VIII.50.9).

² ते वाजा अस्मभ्यं विश्वधन्द्राः । वशैश्च जरन्ते *te vājā asmabhyam viśvadhन्द्रāḥ / vaśaiḥ jarante* (VIII.81.9).

³ पुत्रम् इव पितराव् अधिनोभेन्द्रावधुः *putram iva pitarāv aḍvinobhendraāvathuḥ* (X.131.5).

⁴ См. также [Семенов 2003:134-135].

и человеческой души (Кутсы).¹ Однако до завершения этого интеграционного процесса присутствующие в разных слоях Человека–Вселенной сверхсознательные энергии пребывают в разобщённом состоянии, что символически передаётся в мифе как отделённость Гносиса (Индры) от Его Силы (Ушанаса), причём последняя при этом присутствует на разных уровнях Психокосма – вот почему одни древнейшие ведические поэты говорят о том, что Ушанас находится далеко (पराकाद *parākād*) от неба и земли (т.е. ментального и физического тел) (दिवश्च गमश्च *divaṣṣa gmaṣṣa*) (X.22.6), в то время как другие утверждают, что он приходит из высших областей (परावतो *parāvato*, परावत *parāvata*, इन्द्रियं परमं पराचैर् *indriyaṁ paramaṁ parācair*) вместе с наполняющими его идеями (Марутами) (I.130.9; VIII.7.26). Для осуществления духовной трансформации Гносис–Сущность (Индра) должен в союзе с душою (Кутса) слиться с Гносисом–Энергией (Ушанас)², освободить Её от узости восприятия³, произвести воссоединение со Своими эманированными лучами⁴ и позволить имманентному Пламени–Воле Бога (Агни–Джатаведасу) начать процесс сознательного взаимодействия человека с Силами Света (देवा *devā*)⁵.

Ф.Б.Я.Кёйпер обращается к изучению данных РВ о Вишну и отмечает, что его основная функция сводится к совершению трёх или семи шагов через этот [мир] или земные пространства или эту землю⁶.

¹ उशाना यत् सहस्रैर् अयातं गृहम् इन्द्र जुजुवानेभिर् अथैः । वन्वानो अत्र सरथं वयाथ कुत्सेन *uṣanā yat sahasyair ayaṭam grham indra jujuvānebhīr aṣvaih / vanvāno atra saratham yayātha kutsena* (V.29.9).

² उग्रम् अयातम् अवहो ह कुत्सं स ह यद् वाम् उशाना अरन्त देवाः *ugram ayaṭam avaho ha kutsam saṁ ha yad vām uṣanā aranta devāḥ* (V.31.8).

³ त्वं वृष इन्द्र पूत्यो भूर वरिवस्यन् उशाने काव्याय *tvam vṛdha indra pūtyo bhūr varivasannyann uṣane kāvyāya* (VI.20.11).

⁴ आ गा आजद् उशाना काव्यः सचा *ā gā ājad uṣanā kāvyah sacā* (I.83.5).

⁵ उशाना कव्यस् त्वा नि होतारम् असादयत् जातवेदसम् *uṣanā kavyas tvā ni hotāram asādayat jātavedasam* (I.83.5).

⁶ См. [Kuiper 1962.2:139-140]: विष्णुर्विचक्रमे पृथिव्याः सप्त धामनिः *viṣṇur vicakrame pṛthivyāḥ sapta dhāmabhiḥ* (I.22.16), इदं विष्णुर्वि चक्रमे त्रेधा नि दधे पदम् *idaṁ viṣṇur vi cakrame tredhā ni dadhe padam* (I.22.17), त्रीणि पदा वि चक्रमे विष्णुर् *trīṇi padā vi cakrame viṣṇur* (I.22.18), विष्णोर् यः पार्थिवानि विममे रजांसि । यो अल्कम्भायद् उत्तरं सप्तस्थं विचक्रमाणस् त्रेधोरुगायः *viṣṇor yaḥ pāṛthivāni vimame rajānsi / yo askambhāyad uttarāṁ sadbhaṣṭhāṁ vicakramāṇas tredhorugāyaḥ* (I.154.1), च इदं सप्तस्थम् एको विममे विभिरित् पदेभिः *ya idaṁ sadbhaṣṭham eko vimame tribhirit padebhiḥ* (I.154.3), चः पार्थिवानि विभिरिद् विगामभिरु कर्मिष्टोरुगायाय जीवसे *yaḥ pāṛthivāni tribhirid vigāmbahiruru kramiṣṭorugāyāya*

Как отмечает учёный, из древнейших ведических гимнов следует, что третий шаг при этом является высшим и что смертные люди могут видеть только первые и нижние два; третий же шаг связывается с третьим и высочайшим местообиталищем Агни, описывается как зажигаемый певцами небесный и ярко сияющий глаз, которого хотят достигнуть авторы памятника.¹ По мнению голландского герменевта, на самом деле для древнейших ведических поэтов не имеет большого значения точное определение того, где разворачивается это мифологическое событие, а числа 3 и 7 в одинаковой мере указывают на тотальность.² Исследователь отказывается видеть в Вишну солнце и связывать миф о его движении с каким-либо природным феноменом и в то же время отрицает возможность того, что данный мифологический сюжет представляет собою всего лишь продукт общей склонности фантазии авторов РВ к повторению чисел.³ Толкователь указывает, что целью шагов Вишну является жизнь, поскольку в источнике говорится о том, что он шагает для жизни (जीवसे *jīvasse*) (I.155.4; VI.69.5), широкой ходьбы (उरुगायाच *urugāyāca*) (I.155.4), ради угнетённого Ману (मनवे बाधिताय *manave bādhitāya*) (VI.49.13) — чтобы предоставить ему владение обширным местом обитания.⁴

jīvase (I.155.4), यो रजांसि विममे पार्थिवानि विश्विद् विष्णुर् मनवे बाधिताय *yo rajānsi vimame pārthivāni triṣṭid viṣṇur manave bādhitāya* (VI.49.13), त्रिर देवः पृथिवीम् एष एतां वि चक्रमे *trir devaḥ prthivīm eṣa etān vi cakrame* (VII.100.3), त्रीयेक वि चक्रमे यत्र देवास्तो मदन्ति *trīryeka vi cakrame yatra devāso madanti* (VIII.29.7).

¹ См. [Kuiper 1962.2:140 and 147]: तद् विष्णोः परमं पदं । दिवीच चक्षुर आततम् ॥ तद् विप्रास्तो विपन्यवो जाग्रवस्तः समिन्धते । विष्णोर यत् परमं पदं *tad viṣṇoḥ paramaṁ padam / divīva caksur ātatam // tad viprāso vipanyavo jāgrvānsaḥ samindhate / viṣṇor yat paramaṁ padam* (I.22.20-21), तदस्य प्रियम् अपि पाथो अत्रयां नरो यत्र देवयवो मदन्ति । विष्णोः पदे परमे मध्व उत्तः *tadasya priyam abhi pātho aṣyāni naro yatra devayavo madanti / viṣṇoḥ pade parama madhva utsaḥ* (I.154.5), परमं पदम् अव भाति भूरि *paramaṁ padam ava bhāti bhūri* (I.154.6), द्वे इदस्य क्रमणे स्वर्गेषो अभिरुचाय मत्स्यो । तृतीयम् अस्य नविरा दधर्षति वयश्चन पतयन्तः पतत्रिणः *dve idasya kramaṇe svargeṣo abhikhyāya martyo / tṛtīyam asya nakirā dadharṣati vayaścana patayantaḥ patatrināḥ* (I.155.5), यत् ते जनिम चारु चित्रम् । पदं यद् विष्णोर उपमं नियायि *yat te janima cāru citram / padam yad viṣṇor upamaṁ nidhāyi* (V.3.3), उभे ते विद्य रजसी पृथिव्या विष्णो *ubhe te vidma rajasī prthivyā viṣṇo* (VII.99.1), विष्णुर् इत्या परमम् अस्य विद्वान् अपि पाति तृतीयम् *viṣṇur itthā paramaṁ asya vidvān abhi pāti tṛtīyam* (X.1.3).

² См. [Kuiper 1962.2:140].

³ См. [Kuiper 1962.2:141].

⁴ См. [Kuiper 1962.2:141]: वि चक्रमे पृथिवीम् एष एतां क्षेत्राय विष्णुर् मनुषे दशस्यन् । उरुक्षितिं चकार *vi cakrame*

Вторым важным связанным с Вишну моментом Ф.Б.Я.Кёйпер называет его дружбу с Индрой, проявляющуюся в совместном участии в борьбе с Вритрой.¹ Особое внимание в связи с этим голландский герменевт уделяет истолкованию стиха, в котором сообщается, что при открытии загона [в скале] вместе с другом [Индрой] Вишну обладает находящим день (अहर्विद् *aharvid*) высшим пониманием – тут, по словам интерпретатора, выражение अहर्विद् *aharvid* должно переводиться как “finding the [first] day [of the new year]”, и речь в целом идёт об открытии примордиальной скалы с солнцем в нижнем мире Хаоса во время космогонического акта.² Но в то же время Вишну связан с горою или горами, что, как полагает экзегет, доказывает его ассоциацию с мировым первохолмом³; с учётом этого именование Вишну принимающим разные формы ужасающим зверем может, как думает толкователь, быть расценено как уподобление его первобытному Зверю–Змею.⁴

Ф.Б.Я.Кёйпер утверждает, что в реконструируемом им древнейшем ведическом мифе о творении в отличие от возглавляющих противоборствующие партии Девов и Асуров Индры и Вритры Вишну занимает центральную позицию и соответственно представляет собою единство двух поляризованных групп и верхнего и нижнего миров.⁵ Согласно представлениям голландского учёного, поскольку миф об убийстве Вритры Индрой повествует о создании упорядоченного Космоса, то и мифологический сюжет о шагах связанного с Индрой Вишну должен рассматриваться как часть космогонии.⁶ По Ф.Б.Я.Кёйперу, Вишну начинает шагать после создания дуальной организации вселенной:

prthivīm eṣa etāṁ kṣetrāya viṣṇur manuṣe daṣasyan / urukṣitīm cakāra (VII.100.4).

¹См. [Kuiper 1962.2:142].

²См. [Kuiper 1962.2:142-143]: दापार दक्षम् उत्तमम् अहर्विद् व्रजं च विष्णुः सखिवात् अपोयुति *dādāhāra dakṣam uttamam aharvidam vajraṁ ca viṣṇuḥ sakhivāt apomute* (I.156.4).

³См. [Kuiper 1962.2:151]: विष्णु गिरिक्षाः *viṣṇu girikṣāḥ* (I.154.2), गिरिक्षित *girikṣita* (I.154.3), या सलुनि पर्वतानाम् तस्थतुर् *yā sānuni parvatānām tasthatuḥ* (I.155.1), अपि ष्णुर् *adhi ṣṇubhir* (V.87.4).

⁴См. [Kuiper 1962.2:151]: विष्णु मृगो न भीमः *viṣṇu mṛgo na bhīmaḥ* (I.154.2), विष्णो मा वपौ अस्मद् अप गृह एतद् यद् अन्यरूपः समिधे वपुः *viṣṇo mā varpo asmad apa gūha etad yad anyarūpaḥ samithe babhūtha* (VII.100.6), अहि मृगस्य *abhiṁ mṛgasya* (V.32.2-3; VIII.93.14).

⁵См. [Kuiper 1962.2:144 and 150].

⁶См. [Kuiper 1962.2:147].

первым шагом он охватывает нижний мир с землёю, вторым – верхний мир и третьим – мир недоступный человеческому глазу и выражающий тотальность (синтез) двух предыдущих областей (противопоставленных друг другу как тезис Не-Бытия и антитезис Бытия).¹

Мы не можем принять предлагаемую голландским герменевтом интерпретацию образа Вездесущего или Всё-Проницающего (Вишну) в РВ, поскольку она производится путём некорректного применения метода контекстуального анализа данных памятника. Так, ничем не подтверждёнными и поэтому голословными следует назвать утверждения толкователя о том, что древнейшим ведическим поэтам безразлично точное определение того, где Вишну совершает свои шаги, и что числа 3 и 7 служат всего лишь для обозначения всеобщности. Надуманными и явно ничем не обоснованными надо признать и рассуждения Ф.Б.Я.Кёйпера о том, что три широких шага рассматриваемого персонажа² представляют собою нумерическое отображение трёх фаз космогонии и что их денотатом является какая-то абстрактная модель (тезис–антитезис–синтез). Почему в таком случае толкователь объясняет только трёхчастную схему и следует ли в сообщении о прохождении Вишну семи областей земли³ видеть какую-то альтернативную схематизацию космогонического процесса с применением более подробной семичленной формулы? Что касается именования Вишну ужасающим зверем⁴, то следует напомнить, что так называют не только его и Вритру⁵, но также Брихаспати (I.190.3), Индру⁶ и Марутов⁷ – значит ли это, что они тоже уподобляются первородному Змею? То же самое можно отметить и по поводу описания Вишну как живущего в горах (विष्णु गिरिष्ठाः *viṣṇu giriṣṭhāḥ*, गिरिक्षित *girikṣita*) – так же характеризуются и Индра (गिरिष्ठाः *giriṣṭhāḥ*) (X.180.2), и толпа Марутов⁸. Сам Ф.Б.Я.Кёйпер признаёт, что доказательства в пользу центральной

¹ См. [Kuiper 1962.2:149], [Kuiper 1975:118, Note 22] и [Kuiper 1983.2:110].

² विष्णु यस्य उरुषु त्रिषु विक्रमणेषु *viṣṇu yasya uruṣu triṣu vikramaṇeṣu* (I.154.2).

³ विष्णुर विचक्रमे पृथिव्याः सप्त धामनिः *viṣṇur vicakrame prthivyāḥ sapta dhāmabhiḥ* (I.22.16).

⁴ विष्णु मृगो न भीमः *viṣṇu mṛgo na bhīmaḥ* (I.154.2).

⁵ I.80.7; V.29.4; V.32.3; V.34.2; VIII.93.14.

⁶ मृगो न भीमः *mṛgo na bhīmaḥ* (X.180.2); см. также VIII.1.20; VIII.2.6; VIII.33.8.

⁷ मरुतो मृगा न भीमास् *maruto mṛgā na bhīmāḥ* (II.34.1).

⁸ मारुतं गणं गिरिष्ठां *mārutam gaṇam giriṣṭhām* (VIII.94.12).

или промежуточной позиции Вишну по отношению к противопоставленным группам Асуров и Девов и нижнему и верхнему мирам слабые¹ – но точнее было бы сказать, что в РВ их вообще нет. Кроме того, мы не находим никаких причин вслед за голландским экзегетом понимать эпитет Вишну अहर्विद् *aharvid* “находящий день” как “обнаруживающий [первый] день [нового года]”.

Ф.Б.Я.Кёйпер сознательно избегает рассматривать факт того, что согласно древнейшим ведическим гимнам третий или высший шаг Вездесущего не просто может быть доступен смертным, но создаётся или зажигается рано пробуждающимися или с точки зрения психологической парадигмы герменевтики текста памятника переживающими начало процесса духовного просветления вдохновенными провидцами как протянувшийся в небесном сиянии их третьей оболочки или разума ярко сияющий орган психического зрения и одновременно источник Горней Сладости.² Если учитывать эти данные, то нельзя не прийти к выводу о том, что миф о хождении Всё-Проницающего является описанием психогонии или создания Психокосма Человека-Вселенной с его семьёю или тремя слоями (телесным, умственным и Сверхразумным или физическим, витальным, ментальным, Супраментальным и тройственным планом Бытия-Сознания-Блаженства) с целью осознанного и ничем не стеснённого существования человека в этой обители Света Прекрасного (भद्रे क्षेत्रे *bhadre kṣetre*, क्षेत्रम् उरु ज्योतीर्षि *kṣetram uru jyotīrṣi*) (V.62.7;

¹ См. [Kuiper 1962.2:145].

² तद् विष्णोः परमं पदं । दिवीव चक्षुर आततम् ॥ तद् विप्रासो विपन्यवो जागृवांसः समिन्धते । विष्णोर् यत् परमं पदं *tad viṣṇoḥ paramaṁ padam / divīva cakṣur ātatam // tad viprāso vipanyavo jāgrvāṁsah samindhate / viṣṇor yat paramaṁ padam* (I.22.20-21), तदस्य प्रियम् अभि पाथो अद्यां नरो यत्र देवयो मदन्ति । विष्णोः पदे परमे मध्व उत्सः *tadasya priyam abhi pātho aṣyāṁ naro yatra devayavo madanti / viṣṇoḥ pade parama madhva utsah* (I.154.5), परमं पदम् अव भाति भूरि *paramaṁ padam ava bhāti bhūri* (I.154.6), हे इदस्य क्रमणे स्वरहो अभिख्याय मर्त्यो । तृतीयम् अस्य नकिरा दधर्षति वयश्चन पतयन्तः पतन्निषः *dve idasya kramaṇe svarhō abhikhyāya martyo / tṛtīyam asya nakirā dadharṣati vayaścana patayantah patatrinah* (I.155.5), यत् ते जनिम चारु चित्रम् । पदं यद् विष्णोर् उपमं निधायि *yat te janima cāru citram / padam yad viṣṇor upamam nidhāyi* (V.3.3), उमे ते विद्य रजसी पृथिव्या विष्णो *ubhe te vidma rajasī prthivyā viṣṇo* (VII.99.1), विष्णुर् इत्या परमम् अस्य विद्वाञ् अभि पाति तृतीयम् *viṣṇur itthā paramam asya vidvāñ abhi pāti tṛtīyam* (X.1.3).

IX.91.6).¹ Такая интерпретация подтверждается ещё одним сообщением РВ, автор которого говорит о том, что вместе с Гносисом (Индрой) пьёт мёд и восходит по наполненным троичностью Сознательного–Наслаждения–Бытием семи шагам друга или уровням собственного существа как Психокосма к высочайшему Сиянию в свой истинный дом² с тем чтобы достичь расположенный в умном небе тысячекратный альпий³ Светоч Истины–Сознания⁴. Вездесущий Господь естественно поэтому описывается как открывающий Своим Видением день Просветления и вместе со Сверхразумом освобождающий Его лучи как коров из загона Тьмы в скале Бессознательного⁵ – вот откуда у действующих в этом

¹ चः पार्थिवानि त्रिभिर्दि विगामभिरु क्रमिष्टोरुगायाय जीवसे *yah pārthivāni tribhirid vigāmbhiruru keramiṣṭorugāyāya jīvase* (I.155.4), यो रजांसि विममे पार्थिवानि विश्विद विष्णुर मनवे वापिताय *yo rajānsi vimame pārthivāni triṣṭid viṣṇur manave badhitāya* (VI.49.13), वि चक्रमे पृथिवीम् एष एतां क्षेत्राय विष्णुर मनुषे दशस्यन् । उरुक्षितिं चकार *vi cakrame pṛthivīm eṣa etān kṣetrāya viṣṇur manuṣe daśasyan / urukṣitīm cakāra* (VII.100.4). См. также [Семененко 2002.2:62-66] и [Семененко 2003:65-74].

² उद् यद् ब्रह्मस्य विष्टपं गृहम् इन्द्रश्च च गन्वहि । मध्वः पीत्वा सचेवहि विः सप्त सख्युः पदे *ud yad brahmasya viṣṭapam grham indraṣ ca ganvahi / madhvah pītva sacevahi triṣ sapta sakhyuḥ pade* (VIII.69.7). Мы не можем согласиться с К.Гельднером и Ф.Б.Я.Кейпером в том, что эти 16-й стих того же гимна произносится самим Вишну, поскольку в таком случае он говорил бы о своих шагах, а не о шагах друга (схв: пде *sakhyuḥ pade*): [Kuiper 1962.2:147].

³ अथ युक्षं सचेवहि सहस्रपदम् अरुष *adha dyukṣam sacevahi sahasrapadam aruṣam* (VIII.69.16).

⁴ सूर्यं आत्मा जगत्स तस्थुषश्च *sūrya ātmā jagatas tasthuṣaṣca* (I.115.1), धीरासः पदे कवयो नयन्ति नाना हृदा रक्षमाणा अजुयो । सिषासन्तः पर्ययस्यन्त सिन्धुम् आविरन्त्यो अभवत्सूर्यो नृन् *dhīrāsaḥ padam kavayo nayanti nānā hṛdā rakṣamānā ajuryo / siṣāsantaḥ paryapaśyanta sindhum āvirebhyo abhavat sūryo nṛn* (I.146.4), अभक्षि सूर्ये सचा *abhakṣi sūrye sacā* (IV.31.5), ऋतेन ऋतम् अपिहितं ध्रुवं वां सूर्यस्य यत्र विमुच्यन् अश्वान् । दश शता तस्थुस् *ṛtena ṛtam apihitam dhrumam vān sūryasya yatra vimucanty aśvān / daśa śatā tasthus* (V.62.1), अहं इहि पितुष परि मेधां ऋतस्या जग्रम अहं सूर्यं इवाजनि *aham iddhi pituṣ pari medhām ṛtasya jagrabha aham sūrya ivājani* (VIII.6.10).

⁵ त्मना बहन्तो दुरो व्य ऋण्वन् नवन्त विषे स्वहंशीके *tmanā vāhanto duro vy ṛṇvan navanta viṣve svardṛṣṭike* (I.69.10), दाधार दक्षम् उत्तमम् अहर्विदं व्रजं च विष्णुः सखिवान् अपोणुति *dādḥāra dakṣam uttamam aharvidam vajram ca viṣṇuḥ sakhibhān aporuṇute* (I.156.4), व्य ऊ ब्रजस्य तमसो ह्यरोक्षन्तीम् अवगं लुचयः *vy ū vrajasya tamaso dvārochanitir avraṇ chucayaḥ* (IV.51.2), विदा दितो विष्वक् अग्निम् उक्थैर् आपत्या उपसो । अपावृतं व्रजिनीर उत्स्वर गाद वि दुरो मानुषीर देव आवः *vidā divo viśyann adrim ukthair āyatya uśaso / apāvṛta vrajinīr ut svar gād vi duro mānuṣīr deva āvaḥ* (V.45.1), ओणोर दुर उखियाभ्यो वि हृहोद्वीद गा असृजो *aum̐or dura usriyābhyo vi dṛḥhodūrvād gā asrjo* (VI.17.6), हृहस्य गोमतो ब्रजस्य ह्यो *dṛḥhasya gomato vrajasya duro* (VI.62.11), वि रश्मिभिः ससृजे सूर्यो गाः *vi raśmibhiḥ sasrje sūryo gāḥ* (VII.36.1), हृहस्य दुरो अद्रेर *dṛḥhasya duro adrer* (VII.79.4), स्वरं यद् अहमन्त्र उ अन्धो अभि मा दृश्ये निनीयात्,

мифологическом событии лиц возникает эпитет Горцев (गिरिष्ठः *giriṣṭhaḥ*).

На этом мы завершаем изучение разработанной Ф.Б.Я.Кёйпером космогонической парадигмы истолкования данных РВ и теперь можем сделать вывод о том, что данная герменевтическая модель не может и не должна рассматриваться и применяться ригведологами в качестве главного инструмента при проведении символического анализа упоминаемых в древнейших ведических гимнах религиозно-мифологических образов и сюжетов, поскольку представляет собою классический пример и образчик подмены извлечения объективного значения текста памятника (экзегезиса) его субъективным авторским пониманием (эйзегезисом) посредством некорректного (но при этом зачастую сознательно производимого учёным) лексико-синтаксического и контекстуального анализа наряду с систематическим игнорированием противоречащих построениям толкователя сообщений источника и псевдохронологическим дроблением интерпретируемого материала. Сопоставительное исследование возможностей применения космогонической и психологической парадигм экзегетики при разрешении различных герменевтических ситуаций показывает, что психологический подход Ш.А.Гхоша всегда является более адекватным средством для проникновения в истинностный смысл такого составленного на мифологическом уровне развития мышления мистического текста, к каковому следует, по нашему мнению, относить РВ. Изучение её данных показывает, что, вопреки утверждениям голландского герменевта, излагаемые ею мифы о Хираньягарбхе, о рождении Индры и его борьбе с Вритрой и Валой, о противостоянии Асуров–Дэвов и Асуров–Не–Дэвов, о рождении и бегстве Агни и его похищении Матарिशваном, о принесении Сомы Шьеной, о Кавье Ушанасе, о ходьбе Вишну и его дружбе с Индрой, а также сообщаемые ею сведения об Адитях вообще и Варуне в частности, об Ангирасах и Ушас описывают не космогонию, а психогонию, т.е. рассказывают об осознанном духовном рождении Психокосма или Человека–Вселенной.

Космогоническая интерпретация РВ Ф.Б.Я.Кёйпера была без критики принята в нашей стране и пользуется сейчас в

var yad aṣmann u andho abhi mā dṛṣaye nīṇyāt (VII.88.2), अपावृणोद् दुरो अश्मन्नजानाम्
apāvṛṇod duro aṣmavrajānām (X.139.6).

отечественной ригведологии большой популярностью (см. Введение). Только А.С.Майданов справедливо указывает, что предлагаемая голландским исследователем “трактовка вступает в противоречие с целым рядом содержательных элементов данных мифов, которые свидетельствуют в пользу того, что этот мир уже существовал”¹. Далее, повторяя то же самое, А.С.Майданов добавляет, что Ф.Б.Я.Кёйпер, “подняв значение этого мифа [о борьбе Индры и Вритры] до уровня картины творения мира, увлекшись описанием грандиозного космогонического процесса... тем самым заслонил сам себе те моменты в мифе, которые свидетельствуют о том, что этот мир, согласно содержанию всей “Ригведы”, уже давно сотворён, что уже существуют многие его элементы, в т.ч. и земля”². Нельзя также не согласиться с А.С.Майдановым в том, что “нарисованная Кёйпером картина на деле представляет собою не трактовку мифа о Вритре, а сама по себе является новым мифом”³.

Уже после написания данной главы мы ознакомились с работами ныне покойного известного индийского индолога Р.Н.Дандекара, который характеризует космогонические истолкования мифологии РВ Ф.Б.Я.Кёйпера как “в определённом смысле фантастические” и “слишком абстрактные”⁴. Р.Н.Дандекар отмечает, что голландский экзегет излишне буквально понимает сообщения источника о том, что Варуна и Митра удерживают небо и землю, указывая, что глагол *dhṛ-* означает не только “поддерживать снизу”, но также “обеспечивать правильное функционирование”, “предохранять от распада” или “следить за соблюдением”⁵. Кроме того, Р.Н.Дандекар утверждает, что именование Адитьев глубокими не доказывает того, что они обитают в глубине земли.⁶ Поэтому, по мнению индийского учёного, “трактовка Кёйпером Варуны как бога первичных подземных вод вряд ли может быть обоснована”⁶. Рассуждения Ф.Б.Я.Кёйпера о том, что каждую ночь нижний мир в виде

¹[Майданов 2002:7].

²[Майданов 2002:48; см. также 50].

³[Майданов 2002:48].

⁴[Дандекар 2002:110].

⁵[Дандекар 2002:110–111].

⁶[Дандекар 2002:111].

перевернутого ночного неба вместе с Варуной поднимался над землёю, Р.Н.Дандекар просто объявляет “надуманными”¹, а истолкование голландским герменевтом космологических ролей Варуны и Индры как божеств древнего нижнего и нового верхнего миров – ничем не подтверждаемым и “совершенно неубедительным”². Наконец, в противовес Ф.Б.Я.Кёйперу индийский ригведолог приводит стих памятника (VI.48.22), из которого ясно видно, что “ведийская космология не говорит о многократном творении”³.

Начав постепенно избавляться от довлевших над нею более полутора веков односторонних и потому ошибочных натуралистической и буквальной исторической парадигм, академическая ригведология в конце XX – начале XXI вв. стала всё чаще и чаще прибегать при возникновении тупиковых герменевтических ситуаций, порождённых натуралистической и буквально-исторической интерпретацией древнейших ведических гимнов, к использованию новомодной космогонической парадигмы, которая предоставляет исследователям, опирающимся на некорректно проводимые лексико-синтаксические и контекстуальные изыскания, обширное поле для псевдонаучного фантазирования по поводу религиозно-мифологической системы РВ. В который раз “рядом с ведийским мифом получается новый миф, созданный с целью уяснить ведийский и подобного рода упражнения называются... мифологией”⁴. И в результате за обоснованные научные теории и реконструкции выдаются “мифологические бредни, но не бредни древнего индуса, а бредни учёного”⁵. Остаётся только надеяться на то, что ригведология не попадёт в очередную – на сей раз космогоническую – ловушку, столь любезно предлагаемую ей Ф.Б.Я.Кёйпером.

¹[Дандекар 2002:111].

²[Дандекар 2002:111 и 144].

³[Дандекар 2002:137].

⁴[Миллер 1876.1:158].

⁵[Миллер 1876.1:45].

Глава II.

Эмбриогоническая парадигма интерпретации текста Ригведасамхиты Ф.Б.Я.Кёйпера.

В предыдущей главе мы охарактеризовали разработанную Ф.Б.Я.Кёйпером космогоническую парадигму интерпретации древнейших ведических гимнов как имеющую двойственную методологическую структуру, поскольку в ней общее неприятие интерпретатором традиционного натуралистического (метеорологического или атмосферного) объяснения основных упоминаемых памятником мифологических сюжетов и рассмотрение их как мифов творения сочетается с применением при истолковании борьбы Индры с Вритрой и Валой и информации об Асурах, Адитьях и Ушас натуралистической по сути теории годовых циклов, согласно которой каждый из них начинается в мировоззрении авторов РВ параллельным и взаимосвязанным протеканием природных материальных и космогонических явлений (зимнее солнцестояние и смена последней ночи уходящего года первой зарёй нового года коррелируют с предполагаемым возвращением Космоса в период предновогоднего кризиса в состояние Хаоса с последующим повторением столкновения сил Хаоса и Космоса и творения). Такое же сочетание космогонического и натуралистического (в его ежедневном солярном варианте) подходов в символическом анализе сообщений памятника наблюдается при объяснении исследователем гимнов к Агни, Дадхикравану и Сурье. В интерпретации мифем Варуны и Митры Ф.Б.Я.Кёйпер также совмещает космогонию с традиционным натуралистическим пониманием этих фигур как персонифицированных деификаций заходящего солнца, ночи и ночного неба и восходящего солнца, дня и дневного неба соответственно. Наконец, прототип мифа о дереве Варуны реконструируется герменевтом с помощью сразу двух парадигмальных натуралистических теорий – ежесуточной солярной и лунной – но при этом к ним добавляется ещё и космогония.

В силу этой двойственности предложенная голландским учёным космогоническая парадигма предоставляет сторонникам традиционной натуралистической школы экзегетики текста источника возможность,

оставаясь на своих прежних позициях, при разрешении определённых герменевтических ситуаций пользоваться гипотезой о том, что древнейшая ведическая космогония – это не более чем вторая сигнальная система натурмифологии, поскольку “природа в ней представлена не как результат переработки первичных данных органами чувств, а как результат их вторичной перекодировки с помощью знаковых систем”¹.

Но с ещё большей наглядностью зависимость герменевтической системы Ф.Б.Я.Кёйпера от исходной натуралистической матрицы проявляется в разработанной им эмбриогонической парадигме истолкования сообщений РВ. По мнению голландского учёного, весь реконструируемый им т.н. древнейший ведический космогонический миф есть ни что иное как “макрокосмическая проекция эмбриогонии”², поскольку денотатом по крайней мере основных составляющих его мифологических сюжетов являются полученные экстрасенсорным путём воспоминания гимнопевцев о биологических процессах овуляции, зачатия и внутриутробной жизни плода и сопровождающих эти явления состояниях человеческого сознания³. Формальным основанием для разработки такой весьма радикальной парадигмальной теории являются работы психотерапевтов Н.Фодора и Л.Пирболта, которые в результате анализа снов своих взрослых пациентов пришли к выводу о том, что психика последних воспроизводит в сновидениях каким-то образом зафиксированные их памятью ощущения, полученные при их собственном зачатии и пренатальном существовании.⁴ Мы далеки от того, чтобы отбрасывать психотерапевтическую гипотезу о существовании сознания и, следовательно, памяти у яйцеклетки, сперматозоида и плода и возможность регрессивного воспоминания о дородовой и ещё более ранней жизни человека; эти выводы подтверждаются опубликованными одним из создателей трансперсональной психологии С.Грофом отчётами о проведённых им психоаналитических сеансах; более того, этот исследователь выстраивает чёткую систему соответствия четырёх

¹ См. [Елизаренкова 1999.1:452].

² См. [Kuiper 1983.2:136].

³ См. [Kuiper 1983.2:115-118, 120-125, 129 and 133-136].

⁴ См. [Kuiper 1983.2:112-113].

последовательных фаз духовного развития личности состояниям её сознания на определённых этапах её пренатального, натального и постнатального развития (т.н. базовым перинатальным матрицам).¹ Но с точки зрения герменевтики древнейших ведических гимнов нас интересует прежде всего вопрос о том, действительно ли эмбриогоническую парадигму Ф.Б.Я.Кёйпера можно применять при истолковании текста РВ, т.е. содержатся ли в ней в мифологизированной форме описания овуляции, зачатия и внутриутробной жизни плода или какие-либо воспоминания об этих биологических процессах и можно ли их называть истинностным референтом излагаемых в памятнике мифов? Ниже мы проанализируем предоставляемые голландским учёным аргументы в пользу этого и произведём сопоставительное изучение возможности использования эмбриогонической и психологической парадигм экзегетики древнейшей ведической религии и мифологии при разрешении одних и тех же герменевтических ситуаций.

Согласно предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером реконструкции, древнейший ведический космогонический миф состоит из двух стадий: на первой зародыш земли (गर्भ *garbhāni*) плавает в первичных водах (अपः *āpaḥ*) недифференцированного мира, в начале второй Индра раскалывает бросаемым им оружием (वज्र *vajra*) мировую гору (अद्रि *adri*, पर्वत *parvata*, गिरि *giri*, अश्मन् *aśman*) и прибывает её к твёрдой основе.² По мнению голландского герменевта, первая стадия космогонии соотносится с испытываемыми женской яйцеклеткой между овуляцией и оплодотворением океаническими ощущениями.³ Битва же Индры со скалой и её исход, как считает исследователь, мифологическим образом репрезентируют насильственное проникновение сперматозоида (वज्र *vajra*) через окружающие яйцо и сопротивляющиеся вторжению (वृत्र *vytra*)⁴

¹ См. [Гроф 1992], [Гроф 1994.1], [Гроф 1994.2] и [Гроф, Беннет 1996].

² См. [Kuiper 1983.2:116]: अस्मत् पर्वतश्च चित्सरिष्यन् *āramista parvataḥ cit sariṣyan* (II.11.7), नि पर्वतः साय *ni parvataḥ sādy* (II.11.8), पृथिवी व्यथमानाम् अदृष्ट्वा पर्वतान् प्रकुपितान् अरम्णात् *prthivīm vyathamānām adṛṣṭvā parvatān prakupitān aramṇāt* (II.12.2), नि पर्वता अद्भ्यसदो न सेदुस् इच्छानि रजांसि *ni parvatā adbhāsadā na sedus dṛṣṭhāni rajānsi* (VI.30.3), निरीवृ अजान् रेजमानान् अचारयद् *gīrīnr ajān rejamānān adhārayad* (X.44.8).

³ См. [Kuiper 1983.2:117].

⁴ Примечательно, что в РВ говорится о многочисленных Вритрах: वृत्र *vytra bhṛāni* или

гормональные жидкости и последующее прикрепление оплодотворённого яйца к стенке матки.¹

В этой связи толкователь обращает внимание на данные древнейших ведических гимнов о том, что Вритра (Сопротивление) является происходящим от (दानव *dānava*)² и даже персонифицирующим (दानु *dānu*)³ Дану (Влагу), вместе с которой он живёт и погибает.⁴ По Ф.Б.Я.Кёйперу, эти сообщения представляют собою мифологизированное описание переживаемого как травматический шок разрыва чрезвычайно сильной связи между психе яйцеклетки и психе женщины и её яичника в момент оплодотворения.⁵ Голландский учёный предполагает, что необходимость убийства Дану вместе с Вритрой в мифе обусловлена тем, что с началом индивидуализации психики оплодотворённого яйца его сознание начинает воспринимать свою существовавшую до проникновения сперматозоида взаимосвязь с яичником и материнским сознанием как подавляющую его собственное эго и препятствующую самому его существованию угрожающую силу, которая поэтому должна быть уничтожена.⁶

Как полагает толкователь, первая фаза жизни собственно плода с точки зрения его ощущений описывается в одном из гимнов РВ к божеству изначального недифференцированного мира Варуне (VII.88), в котором якобы рассказывается о воспоминании и повторном

वृत्रा भूरि *vrtrā bhūri* или वृत्राणि पुरुणि *vrtrāṇi puruṇi* или वृत्राणि भूरि *vrtrāṇi bhūri* (IV.17.19; VIII.90.4; X.80.2; X.83.7).

¹ См. [Kuiper 1983.2:116-117 and 120].

² मायविनं वृत्रम् । मायिनो दानवस्य *māyāvinanṁ vrtram / māyino dānavasya* (II.11.9-10), अहिम् दानवं *ahim dānavam* (V.29.3-4), अव दानवं हन् *ava dānavam han* (V.32.1), दानवस्य शुष्णम् *dānavasya ṣuṣṇam* (V.32.4), महते दानवाय *mahate dānavāya* (V.32.7).

³ वृत्रम् अवाभिन्द दानुम् *vrtram avābhinad dānum* (II.11.18), अहि दानुं शयान *ahim dānuṁ śayānam* (II.12.11), अत्राह दानुम् आतिरः *atrāha dānum ātirah* (IV.30.7).

⁴ См. [Kuiper 1983.2:120-122]: नीचावया अभवद् वृत्रपुत्रेन्द्रो अस्या अववधर् जभार । उत्तरा सूर अघरः पुत्र आसीद् दानुः शये सहवत्सा न धेनुः *nīcāvayā abhavat vrtraputrendro asyā avavadhar jabhāra / uttarā sūr adharah putra āsid dānuḥ śaye sahavatsā na dhenuḥ* (I.32.9), सहदानुं क्षियन्तम् इन्द्र स पिणक् वृत्र *sahadānuṁ kṣiyantam indra saṁ piṇak vrtran* (III.30.8).

⁵ См. [Kuiper 1983.2:120-121].

⁶ См. [Kuiper 1983.2:122-123].

переживании поэтом своего пренатального бытия; согласно реконструкции Ф.Б.Я.Кёйпера, гимнопевец проникает в подземный мир Варуны¹ и проходит у него инициатическое посвящение в форме совместного с богом восхождения на корабль и плавания и колыхания на нём как на качелях на поверхности вод в середине океана² — что и указывает на регрессию сознания мистика к состоянию своего внутриутробного пребывания в околоплодных жидкостях.³

Затем голландский учёный вновь возвращается к изложению своего понимания древнейшего ведического космогонического мифа и утверждает, что в нём более умные божества неба Девы рождаются позднее своих старших братьев — Асуров нижнего мира во главе со склонным ко сну и неподвижности Вритрой⁴; к этому экзегет присовокупляет сведения источника о том, что Индра после победы над примордиальным холмом в виде мирового столба разделяет и в то же время связывает небо и землю или верхнюю и нижнюю половины мироздания⁵; по Ф.Б.Я.Кёйперу, денотатом в данном случае выступает локализуемая в двух

¹Видимо, речь идёт о стихе, в котором автор гимна говорит о своём посещении Варуны и обращается к нему с просьбой показать солнце в скале и мрак: *अथा न्वस्य सन्दृशं जगन्मान् । स्वस्वम् अस्मद् उ अन्धो अग्नि मा दृशये निनीयात्* *adhā nvasya sandrṣaṇi jaganvān / svar yad aṣṭmann u andho abhi mā dṛṣaye ninīyāt* (VII.88.2).

²आ यद् रुहाव वरुणश्च नावं प्र यत् समुद्रमीरयावमध्यम् । अधि यदपां सुभिश्चराव प्र मेह्ण ईह्यवहै शुभे कम् ॥ ह वरुणो नाव्याधाद् ऋषिं चकार स्वपा महोभिः *ā yad ruhāva varuṇaṣṣa nāvam pra yat samudramīrayāvamadhyam / adhi yadapām snubhiṣcarāva pra preṇkha īṇkhaṇvabhai śubhe kam // ha varuṇo nāvryādhād ṛṣim cakāra svapā mahobhīḥ* (VII.88.3-4).

³См. [Kuiper 1983.2:115-116].

⁴См. [Kuiper 1964:106], [Kuiper 1983.2:124] и [Kuiper 1983.3:31 and 37]: см., напр.: *ससन्त अहिम् ससान्तां अहिम्* (I.103.7), *आवायानं वृत्रम् अघायानं वृत्रम्* (II.11.9), *अबुध्यम् अबुध्यमानं सुषुपाणम् अहिं अबुध्यम् अबुध्यमानं सुषुपाणं अहिम्* (IV.19.3), *अहिं परिशयानम् अहिं परिशयानम्* (VI.30.4).

⁵См. [Kuiper 1983.2:123]: *अन्तरिक्षं विममे वरीयो याम् अस्तभ्रात्* *antarikṣaṇi vimame variyo dyām astabhñāt* (II.12.2), *आद् रोदसी वितरं वि क्कभायत्* *ād rodasī vitaraṇi vi śkabhāyat* (V.29.4), *विभरा रदसी उमे* *vibharā rodasī ubhe* (V.31.6), *पप्राय क्षां व्युवीम् यां ऋष्यो स्तभायः* *paprātha kṣāṇi vyurvīm dyāni ṛṣvo stabhāyaḥ* (VI.17.7), *वि बाबधे रोदसी वि बाबधे रोदसी* *vi bābadhe rodasī* (VI.29.5), *वि बाधिरे स्य रोदसी महित्वेन्द्रो वृत्रायप्रती जघन्वान्* *vi bādhiṣṭa sya rodasī mahitvendro vṛtrāyapratī jaghanvān* (VII.23.3), *यो अक्षेणेव चक्रिया शचीभिर् विश्वक् तस्तम्म पुयिवीम् उत याम्* *yo akṣeṇeva cakriyā śacibhir viśvak tastambha prthivīm uta dyām* (X.89.4), *अस्तभ्रान्नाकं पृथुम् अस्तभ्रान्नाकं पृथुम्* *astabhñān nākaṇi prthum* (X.113.4), *वरीयो यावापृथिवी अवायत* *variyo dyāvāprthivī abādḥata* (X.113.5).

возникающих отделах мозга — спинном и головном — формирующаяся психика эмбриона, поляризованная дуализмом сосредотачивающегося вверху индивидуального бодрствующего эго-сознания и корнящегося внизу сновидческого и более инертного до-эго-истического (филогенетического) сознания.¹ Мифологическая борьба же между Девами и Асурами, по мнению герменевта, имеет своим референтом внутреннее противоречие психофизической эволюции плода в материнской утробе.²

Голландский герменевт говорит о том, что “для ведийского индийца миф... существовал сам по себе, и никакая современная теория... нерелеванта в отношении его понятий. Миф был для индийца средством видения мира и своей жизни в контексте данной системы ценностей... Даже если в принципе допустить возможность, что основную схему космогонического мифа можно соотнести с пренатальной жизнью индивидуума, то у нас нет критерия, чтобы определить, какие именно элементы надо рассматривать в этом свете. Было бы слишком наивным ожидать, что всю космогонию можно прочесть просто как запись пренатальных переживаний индивида”.³ Но мы не можем согласиться с предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером эмбриогонической интерпретацией упоминаемых в РВ мифов о Хираньягарбхе, об убийстве Индрой Вритры и Дану, разрушении горы и о борьбе Асуров и Девов, а также описываемых древнейшими ведическими гимнами контактов их авторов с Варуной по целому ряду причин.

Прежде всего, как было показано в предыдущей главе, все вышеупомянутые мифологические сюжеты описывают не возникновение Космоса, а психогонию или рождение Психокосма как Человека-Вселенной.

Кроме того, вопреки утверждению толкователя, разработанную им эмбриогоническую парадигму герменевтики текста памятника не представляется возможным рассматривать как ядро или основу реконструированной им “основной схемы космогонического мифа” РВ,

¹ См. [Kuiper 1983.2:124-125].

² См. [Kuiper 1983.2:129].

³ См. [Kuiper 1983.2:123].

потому что их структуры не соответствуют друг другу; производимые же с их помощью интерпретации вступают в острое противоречие с содержащимися в источнике данными.

Так, по Ф.Б.Я.Кёйперу, в мифе о Вритре под атакуемой скалой (адри *adri*, пर्वत *parvata*, гирि *giri*, अश्मन् *aṣman*) подразумевается оплодотворяемая сперматозоидом (वज्र *vajra*) яйцеклетка (गर्भ *garbhaṇi*). Но древнейшие ведические поэты говорят не о проникновении в гору, а о её рассечении, раскалывании, раскрытии, разбитии или разламывании¹ — что не соответствует описанию зачатия. Ещё более эмбриогонический подход расходится с изложением непосредственных результатов убийства Вритры и разрушения скалы — Индра просверливает русла для вод или ради Ману создаёт им выход² для течения к морю³, тем самым рождая и поднимая и делая видимым Сурью, а такую же небо и Ушас⁴. Причём авторы

¹ प्र वक्षणा अभिनत पर्वतानाम् *pra vakṣaṇā abhinat parvatānām* (I.32.1), पर्वतं महाम् उरुं पर्वशश्च कर्त्तव्यं *parvatam maham uruṁ parvaśaḥ cakartitha* (I.57.6), भिन्द गिरिं *bhīnad girim* (IV.17.3), अवाभिनत ककुभः पर्वतानाम् *avābhinat kakubhaḥ parvatānām* (IV.19.4), अभि प्र दद्रुर्जनयो न गर्भं अद्रयः *abhi pra dadrur janayo na garbhāṇi adrayaḥ* (IV.19.5), वि वरांसि पर्वतस्य वृषवे वि *varāṁsi parvatasya vṛiṣve* (IV.21.8), महान्तम् इन्द्र पर्वतं वि यद् वः *mahāntam indra parvatam vi yad vaḥ* (V.32.1), त्वं चित् पर्वतं गिरिं वि स्तेजिष्य *tyam cit parvatam girim vi sterojitha* (VIII.64.5), बिभेद गिरिं *bibheda girim* (X.89.7), अवृश्चद् अद्रिम् *avṛṣcad adrim* (X.113.4).

² अहन्न अहिम् अन्व अपस् तत्तद् *ahann ahim anv apas tatarāda* (I.32.1), मनुषे गातुयन्त्रपः *manuṣe gātuyannapah* (I.52.8), वषी वृत्रं । एता मन्वे विश्वश्चन्द्राः सगा अपश्चक्र *vadhiṁ vṛtram / etā manave viṣvaścandrāḥ sugā apaścakara* (I.165.8), यो धौतीनाम् अहिहन्त्रारिणक् पथः *yo dhautinām ahīhannārinak pathaḥ* (II.13.5), खान्वयतृणन् नदीनाम् *khānyatṛṇan nadīnām* (II.15.3), इन्द्रो अस्मान्नरदद् अपाहन् वृत्रं *indro asmānnaradad apāhan vṛtram* (III.33.6), वि परिषदो जघानायन्त्रापो अयन्म इक्ष्मानाः *vi pariśado jaghānāyannāpo ayanam ichmānāḥ* (III.33.7), प्र वर्तनीर् अदो *pra vartanīr arado* (IV.19.2), अपो मन्वे सस्रुतस् कः *apo manave sasrutas kaḥ* (IV.28.1), अददूर् उत्सम् असृजो वि खानि *adardar utsam asṛjo vi khāni* (V.32.1), इन्द्रो या रराद ता आपो देवीर् *indro yā rarāda tā āpo devīr* (VII.49.1), यो वो अकृणोदु लोकं । तस्मा इन्द्राय आपः *yo vo akṛṇodu lokam / tasmā indrāya āpaḥ* (X.30.7), अदन् सिन्धुत् *aradan sindhūm* (X.89.7).

³ अहन्न अहिं पर्वते शिश्रियाण । अञ्जः समुद्रम् अव जग्मुर् आपः *ahann ahini parvate śiśriyāṇam / añjaḥ samudram ava jagmur āpaḥ* (I.32.2), प्राणींसि समुद्रियाण्य ऐनोः *prāṇīṁsi samudriyāṇy ainoh* (IV.16.7), तासामतु प्रवत इन्द्र पन्थां प्रादयो नीचीर् अपसः *tasāmātu pravata indra panthāṁ prādayo nīcīr apasaḥ samudram* (VI.17.12), अवासृजो अपो अछा समुद्रम् *avāsṛjo apo achā samudram* (VI.30.4), समुद्रम् असृजो महीर् अपस् *samudram asṛjo mahīr apas* (VIII.3.10), वि वृत्रं पर्वशो रुजन् । अपः समुद्रम् ऐतयत् *vi vṛtram parvaśo rujan / apaḥ samudram airayat* (VIII.6.13).

⁴ यद् इन्द्राहन् प्रथमजाम् अहीनामान् । आत सूर्यं जनयन् याम् उषासं *yad indrahān prathamajām ahīnāmān / āt sūryam janayan dyām usāsaṁ* (I.32.4), त्वम् अपाम् अपिधानावृणोर् । वृत्रम् यद् इन्द्र शवसावधीर् अहिम् आदित् सूर्यं

памятника уточняют, что воды Ману скованы или заперты силой лежащего вокруг них и/или на них и перегораживающего их змея¹ или даже поглощены им², охраняются им как собственные жёны и проход(ы) для них заткнут(ы), а Индра открывает его(их) убийством пресмыкающегося³,

दिव्यारोह्यो हरो *tvam apām apidhānāvṛnor / vṛtram yad indra çavasāvadhīr abhim ādit sūryam divyārohayaḥ dṛçe* (I.51.4), जघनवानु हरिभिः इन्द्र वृत्रं मनुषे गातुयन्नपः । अधारयो दिव्या सूर्यं हरो *jaghanvānu haribhiḥ indra vṛtram manuṣe gātuyannapah / adhārayo divyā sūryam dṛçe* (I.52.8), स्वमील्ये यन् इन्द्र हर्ष्याहन् वृत्रं निरपामउक्तो अर्णवम् *svarmīlye yan indra harṣyāhan vṛtram nirapāmaubho arṇavam* (I.56.5), इन्द्रो अणो अपां प्रैरयदहिहाहा समुद्रम् । अजनयत् सूर्यं *indro arṇo apām prairayadahihāchā sanudram / ajanayat sūryam* (II.19.3), त्वम् अपो वि दुरो विषूचिर् इन्द्र दृष्टम् अरुजः पर्वतस्य । साकं सूर्यं जनयन् याम् उवासम् *tvam apo vi duro viśūcīr indra dṛṣṭham arujah parvatasya / sākaṁ sūryam janayan dyām uśāsam* (VI.30.5).

¹ शयानं मनोरुहाणा अति यन्त्यापः । याश्चिद् वृत्रो महिना पर्यातिष्ठत् *çayānam manoruhānā ati yantīāpah / yāçcid vṛtro mahinā paryatiṣṭhat* (I.32.8), इन्द्रो यद् वृत्रम् अवधीन् नदीवृत्तम् *indro yad vṛtram avadhīn nadvṛttam* (I.52.2; VIII.12.26), निवृत्ताः अपः *niṣṛtāḥ apah* (I.57.6), परिष्ठिता अहिना *pariṣṭhitā ahinā* (II.11.2; VII.21.3), उतो अपो या तस्तम्बांसम् अहन्नहिं *uto apo dyām tastabhvānsam ahannahim* (II.11.5), अपो वविवसं वृत्रं *apo vavivānsam vṛtram* (II.14.2; VI.20.2), अहिम् अणोवृत्तं *ahim arṇovṛttam* (II.19.2), अपो शयानम् वविवसं परि देवीर् *apo çayānam vavivānsam pari devīr* (III.32.6), अहिं परिशयानम् अर्णं *ahim pariçayānam arṇa* (III.32.11; IV.19.2; VI.30.4), वृत्रं परिधिं नदीनाम् *vṛtram paridhīm nadinām* (III.33.6), अपो वृत्रं वविवसं पराहन् *apo vṛtram vavivānsam parāhan* (IV.16.7), प्रति प्रवत् आशयानम् अहिं *prati pravata āçayānam ahim* (IV.17.7), सप्त प्रति प्रवत् आशयानम् अहिं *sapta prati pravata āçayānam ahim* (IV.19.3), वृतां सिन्धून् *vṛtām sindhūn* (IV.19.5), परिष्ठिता बद्धधनाः सीरा *pariṣṭhitā badbadhānāḥ sirā* (IV.19.8), बद्धधना *badbadhānā* (IV.22.7), अहिम् अप आशयानम् *ahim apa āçayānam* (V.30.6), अर्णवान् बद्धधानां *arṇavān badbadhānām* (V.32.1), उत्सां बद्धधानां उज्यः पर्वतस्य *utsām badbadhānām ūdhah parvatasya* (V.32.2), क्षोदो महि वृत् नदीनां परिष्ठितम् *ksodo mahi vṛtam nadinām pariṣṭhitam* (VI.17.12), महीर् अप स्तभूयमान आशयत् *mahīr apa stabhūyamāna āçayat* (VIII.6.16), वो वृताभ्यो आपः *vo vṛtābhyo āpah* (X.30.7), वृत्रं अपो विभ्रतन् *vṛtram apo bibhratan* (X.113.6).

² सिन्धूर् अहिना जग्रस्रान् *sindhūm ahinā jagrasānān* (IV.17.1; X.111.9).

³ दासपत्नीर् अहिगोपा अतिष्ठन् निरुद्धा आपः । अपां विलम् अपिहितं यद् आसीद् वृत्रं जघनवान् अप तद् ववार *dāsapatnīr ahigopā atiṣṭhan niruddhā āpah / apām bilam apibitam yad āsīd vṛtram jaghanvān apa tad vavāra* (I.32.11), त्वम् अपाम् अपिधानावृणोर् । वृत्रम् यद् इन्द्र शवसावधीर् अहिम् *tvam apām apidhānāvṛnor / vṛtram yad indra çavasāvadhīr abhim* (I.51.4), जघनवानु हरिभिः वृत्रं मनुषे गातुयन्नपः *jaghanvānu haribhiḥ vṛtram manuṣe gātuyannapah* (I.52.8), गोरं न पर्वं वि रदा तिरश्चेत्यन्न अर्णोत्सपां चरुचै *gor na parva vi radā tiraçceṣyann arṇāmsyapām caradhyaḥ* (I.61.12), अतुणद् सीरा *atṛṇad sirā* (IV.19.8), अहम् अहिम् अपावृणोर् अपिहितेव खानि *aham ahim apāvṛṇod apihiteva khāni* (IV.28.1), अपो दासपत्नीः *apo dāsapatnīḥ* (V.30.5).

освобождает реки¹ и выпускает их потоки для бега² вместе сосветом³. Сообщения эти столь многочисленны, что их безо всякого сомнения необходимо относить к структурообразующим составляющим всего мифологического сюжета. Но в таком случае истолкование его с позиций предлагаемой Ф.Б.Я.Кёйпером эмбриогонической парадигмы как имеющего в своём ядре воспоминания древнейших ведических поэтов о процессе собственного зачатия надо охарактеризовать как абсолютно неприемлемое, потому что при проникновении сперматозоида в яйцеклетку она не раскрывается, не рассекается, не разбивается, не разрушается и не раскалывается и никакие жидкости (не говоря уже о сиянии солнца и зари) из неё не выпускаются и никуда не текут.

Из РВ мы также узнаём, что сдерживающей воды горой из запруживающих реки препятствий внутри Вритры является Мрак Незнания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*) и Индра уничтожает его силы одну за другой.⁴ Сам Вритра описывается как окутанная тьмою (तमसा परीकृतम् *tamasā*

¹ वि वृश्चद् वृत्रम् । वाणा अवनीर् अमुश्चद् *vi vṛścad vṛtram / vrāṇā avanīr amuścad* (I.61.10), सीम् अनु प्र मुचो बद्धधाना *sīm anu pra mucō badbadhānā* (IV.22.7), सृजः सिन्धुश्च आदिदेताः प्र विविज्रेजवेन । मुमुक्षमाणा उत या मुमुच्रे *srjaḥ sindhūn ādidetāḥ pra vivijrejaveṇa / mumukṣamāṇā uta yā mumucre* (X.111.9).

² अवासृजः सतवे सप्त सिन्धुत् *avāsṛjaḥ sartave sapta sindhūn* (I.32.12; II.12.12), इन्द्र निरपामउन्नो अर्णवम् *indra nirapāmaubjo arṇavam* (I.56.5), इन्द्र त्वं अरिणा अपो *indra tvam ariṇā apo* (I.56.6), अवासृजो निवृताः सतवा अपः *avāsṛjo nivṛtāḥ sartavā apah* (I.57.6), अर्णोस्त्वयां स्रष्ट्वै *arṇāṁsya pāṇi caradhyai* (I.61.12), अपः सर्माय चेदन्न *apah sarmāya codayann* (I.80.5), असृजद् *asṛjad* (I.80.10), निरपामउन्नद् अर्णवम् *nirapāmaubjad arṇavam* (I.85.10), निर अपः ससृजं *nir apah sasṛja* (I.103.2), ऋणोर् अपो अनवद्याणां *ṛṇor apo anavadyāṇā* (I.174.2), सृजो महीर या अपिर्वह *srjo mahīr yā apirvāḥ pūrvāḥ* (II.11.2), अरिणात् सप्त सिन्धुत् *arināt sapta sindhūn* (II.12.3; IV.28.1), नदीनाम् व्यासृजत् पथिभिर् *nadinām vṛthāsṛjat pathibhir* (II.15.3), अपो अर्णां सिसर्षि *apo arṇā sisarṣi* (III.32.5), अपो अत्यान् इव प्रासृजः सतवाजौ *apo atyān iva prāsṛjaḥ sartavājau* (III.32.6), सृजः सिन्धुश्च *srjaḥ sindhūn* (IV.17.1), सरश्च आपो जवसा *sarāṁ āpo jvasā* (IV.17.3), असृजद् वि सिन्धुत् *asṛjad vi sindhūn* (IV.18.7; IV.19.8), अरिणा सिन्धुत् *ariṇā sindhūn* (IV.19.5), अतृणद् सीरा स्रवितवे *atṛṇad sīrā sravitave* (IV.19.8), अपो असृजत् सतवा उ *apo asṛjat sartavā u* (V.29.2), सृजो वि धारा *srjo vi dhārā* (V.32.1), असृज उर्मिम् अपाम् *asṛja ūrmim apām* (VI.17.12), स्रवितवा अपस् कः पूर्वीः *sravitavā apas kaḥ pūrvāḥ* (VII.21.3), सृजन् समुद्रिया अपः *srjan samudriyā apah* (VIII.76.3), अर्षन्त्वापो जवसा वि *arṣantvāpo jvasā vi* (VIII.88.4), अव सस्यदः सृजद् *ava sasyadāḥ srjad* (X.113.4), सिन्धुश्च अवासृजो *sindhūn avāsṛjo* (X.133.2), रिणश्च अपः *riṇam apah* (X.138.1).

³ वृत्रम् अवामिनद् दातुम् । अपावृणोर् ज्योतिर् *vṛtram avābhīnad dānum / apāvṛṇor jyotir* (II.11.18).

⁴ अपाम् अतिष्ठद् धरुणहर् तमो अन्तर वृत्रस्य जठरेषु पर्वतः । अमीम् इन्द्रो नद्यो वद्विणा हिता विश्वा अनुष्ठाः प्रवणेषु जिघ्रते *apām atiṣṭhad dharuṇahvaram tamo antar vṛtrasya jathareṣu parvataḥ / abhīm indro nadyo*

parivṛtam) (X.113.6) и беспробудно спящая¹ Не–Сила–Света (*वृत्रं अदेवम् vṛtram adevam*) (III.32.6) и как инертная влага (*दानुशयानं dānum śayānam*) (II.12.11) или океан (*अर्णम् शयानम् arṇam śayānam*) (V.32.8). Он в свою очередь покрывает своим мраком (*तमसा परीवृतं tamasā parivṛtam*) (II.23.18) состоящий из семи потоков (*सप्त सिन्धून् sapta sindhūn*) (см. выше) семидонный океан (*सप्तबुध्नम् अर्णवं saptabudhnam arṇavam*) (VIII.40.5). Ему противостоит Индра – сверкающий океан (*क्वसो अर्णवम् vāso arṇavam*) (I.51.1) 100 сил воли (*शतक्रतुम् अर्णवं śatakratum arṇavam*) (III.51.2) и старший из отвергающих сон² Светоносных (*देवान् इन्द्रज्येष्ठा devān indrajyeṣṭhā, इन्द्रज्येष्ठा देवाः indrajyeṣṭhā devāḥ*) (VII.11.5; VIII.63.12). Эта информация показывает³, что разработанные голландским учёным космогоническая и лежащая в её основе эмбриогоническая парадигмы герменевтики текста памятника дают неадекватную реконструкцию его истинностного смысла, поскольку исходят из предположения о том, что до убийства Вритры (будь он Сопротивление недифференцированного изначального Хаоса или окружающих яйцеклетку гормональных вод) ещё не существует никакой структурированной организации (мира или неоплодотворённого яйца). Кроме того, из вышеизложенного следует, что оба представленных Ф.Б.Я.Кёйпером парадигмальных подхода игнорируют большое число данных источника, указывающих на психическое и духовное значение денотатов упоминаемых в нём мифологических персонажей и событий.

Гораздо более адекватной при объяснении образа семидонного океана (*सप्तबुध्नम् अर्णवं saptabudhnam arṇavam*) является психологическая парадигма интерпретации древнейших ведических гимнов, согласно которой речь в данном случае идёт о семи слоях или оболочках или телах Психокосма Человека–Вселенной – материальном или физическом или телесном (*पृथिवी prthivī*), витальном или жизненном или нервно-эмоциональном (*अन्तरिक्ष antarikṣa*), ментальном или умственном (*द्यौ dyau*), идеальном или каузальном или супраментальном или сверхразумном или

vavriṇā hitā viṣvā anuṣṭhāh pravaneṣu jigmate (I.54.10).

¹ ससन्तं अहिम् *sasantam abim* (I.103.7), अबुध्यम् अबुध्यमानं सुषुपणाम् अहिं *abudhyam abudhyamānam susupṇam abim* (IV.19.3).

² देवाः न स्वप्नाय स्पृहयन्ति *devāḥ na svapnāya sprhayanti* (VIII.2.18).

³ См. также [Семененко 2003:209-210].

гностическом (स्वर *svar*) и тройственном мире Бытия–Сознания–Блаженства (त्री रोचना *trī rocanā*). Будучи покрытыми Мраком (तमसा परीवृतं *tamasā parīvṛtaṁ*) Бессознательного (तमो अवयुनं *tamo avayunam*), они оказывают сопротивление (वृत्र *vṛtra*) проникновению в них Сил Света (देवाः *devāḥ*). Но человеческий разум (Ману) решает начать Их первый призыв и своим мышлением с помощью выступающих в роли призывателей семи оболочек собственного существа разжигает живущую во всех семи потоках своего существования¹ Пламя–Волю (Аgni).² Происходит полное отождествление разума с Огнём и возникающий в результате этого Светоносный Ум (मनुष्वद् दैव्यम् *manuśvad daivyaṁ*) как восьмой и руководящий жертвоприношением элемент бытия человека управляет остальными семью как поводящими–лучами, приводя их все в движение и очищая.³ Мы помним, что Гносис (Индра) тайно принадлежит поэтам и что Пламенная Воля (Аgni) представляет собою Гностическую Силу.⁴ Когда гимнопевец пробуждается духовно, он осознаёт присутствие Сверхразума (Индры).⁵ Последний уничтожает семерых Дану⁶ в семи оболочках человеческого существа, проходит через них Своими Силами по состоящему из девяносто девяти рукавов или подчинённому 99 Вритрам⁷ центральному потоку, разрушает все укрепления не–умного противника (अमानुषं दानवस्य *amānuṣaṁ dānavasya*) (II.11.10) и тем самым создаёт проход для беспрепятственного продвижения Светоносных и мышления человека (Ману).⁸ При этом Гносис действует через

¹ अग्निः सप्तमानुषः श्रितो विश्वेषु सिन्धुषु *agnihḥ sapta mānuṣaḥ śrito viṣveṣu sindhuṣu* (VIII.39.8).

² विश्वे देवासो मनुषो ॥ येभ्यो होत्रा प्रथमामायेजे मनुः समिद्धाग्निर् मनसा सप्त होतृभिः *viṣve devāso manuṣo // yebhyo hotrāṇi prathamāmāyeje manuḥ samiddhāgnir manasā sapta hotṛbhiḥ* (X.63.6-7).

³ आ यस्मिन् सप्त रश्मयस् तता यज्ञस्य नेतरि । मनुष्वद् दैव्यम् अष्टमं पोता विश्वं तद् इन्वति *ā yasmin sapta raśmayas tatā yajñasya netari / manuśvad daivyaṁ aṣṭamaṁ potā viṣvaṁ tad invati* (II.5.2).

⁴ गृहा यदी कवीणा *guhā yadī kavīṇāṁ* (X.22.10), इन्द्रस्य दैव्यं सहो अग्निर् *indrasya daivyaṁ saho agnir* (X.100.6).

⁵ इन्द्रं नरो बुबुधाना अशेम *indram naro bubudhānā aśema* (V.30.2).

⁶ आ दधति शवसा सप्त दानून् *ā darśate śavasā sapta dānūn* (X.120.6).

⁷ कृत्वाणि नस्तैर न च *vṛtrāṇi naustīr na* (I.84.13). См. подробнее о символизме чисел 99 и 100 в РВ: [Семенов 2002:41-42].

⁸ शयानं मनोरुहाणा अति यन्त्यापः । याश्चिद् वृत्रो महिना पयतिष्ठत् *śayānaṁ manoruhāṇā ati yantyaāpaḥ / yāścīd vṛtro mahinā paryatiṣṭhat* (I.32.8), इन्द्रं वस्त्वो अर्णवम् । यस्य द्यावो न विचरन्ति मानुषा *indram vasvo arnavam / yasya dyāvo na vicaranti mānuṣā* (I.51.1), मनुषे गातुयन्नपः *manuṣe gātuyannapaḥ*

человеческий разум (मनुष्वद् इन्द्र *manuṣvad indra*) (III.32.5) и поэтому в самоописании объявляет его одним из Своих проявлений¹, Его Энергия функционирует как ментальная (वज्रो मानुषो *vajro māniṣo*) (II.11.10), а составляющие Его (इन्द्र मरुत्वन्त् *indra marutvant*) Огненные Идеи при нисхождении из высочайших областей Сверхсознания проникают индивидуализированную волю и принимают на Себя облики² мыслей (मानुष मरुतो *māniṣa maruto*, मरुतः मनवः *marutaḥ manavaḥ*) (I.52.9; I.89.7). Вообще же Сверхразум является источником ума.³

Причём интересно, что, убивая мрачную влагу (Дану) и её сопротивляющуюся силу (Данаву Вритру) и выпуская наверх её Сияние (Сурью), Индра в то же время приносит раскрытой горе влажный свет (данумд वसु *dānumad vasu*)⁴, а при последующем раздвижении двух половин мироздания завоёвывает для Ману воды сверкающей влаги (अपो दानुचित्राः *apo dānucitrāḥ*)⁵. Получается таким образом картина, аналогичная ранее рассмотренному описанию трёх океанов: верхнему сияющему океану (वस्वो अर्णवम् *vasvo arṇavam*) 100 сил Гностической Воли (शतक्रतुम् अर्णवं *ṣatakratum arṇavam*) соответствует влажный свет (данумд वसु *dānumad vasu*) или блестящая влага (दानुर् दिवः *dānur divaḥ*) (III.54.7) Зорь Просветления (दानुचित्रा उषसो *dānucitrā uṣaso*) (V.59.8), нижнему семидонному океану человеческого существа (सप्तबुधम् अर्णवं *saptabudham arṇavam*) — воды такой же сверкающей влаги (अपो दानुचित्राः *apo dānucitrāḥ*), разделяет же их окутанный Тьмою (तमसा परीवृतं *tamasā parivṛtaṁ*) инертный океан

(I.52.8), कथी वृत्र । एता मनवे विश्वधन्वाः सुगा अपथकर *vadhīm vṛtram / etā manave viṣvaścandraḥ sugā apaścakara* (I.165.8), मनवे इन्द्रो हन्ति वृत्रम् *manave indro hanti vṛtram* (II.19.4), अपो मनवे सस्रुतस् कः *apo manave sasrutas kaḥ* (IV.28.1), सप्तापो देवीः याभिः सिन्धुम् अतर इन्द्र पूर्भिः । नवतिं स्रोत्या नव च सवन्तीर देवेभ्यो गतुम् मनुषे च विन्दः *saptāpo devīḥ yābhiḥ sindhum atara indra pūrbhit / navatiṁ srotyā nava ca sravantīr devebhyo gātum manuṣe ca vindaḥ* (X.104.8).

¹ अहम् मनुः अमवः *aham manur abhavam* (IV.26.1).

² प्र यद् इत्या परावतः शोचिर न मानम् अल्पथ । कस्य कत्वा मरुतः कस्य वर्षसा कं वाथ *pra yad itthā parāvataḥ ṣocir na mānam asyatha / kasya kratvā marutaḥ kasya varpasā kaṁ yātha* (I.39.1).

³ इन्द्र मनोर वृषः *indra manor vṛṣaḥ* (VIII.98.6).

⁴ त्वम् अपाम् अपिधानावृणोर अपाधारयः पवति दानुमद वसु । वृत्र यद् इन्द्र शवसा वधीर अहिम् आदित् सूर्यं दिव्यारोहयो इवो *tvam apām apidhānāvṛṇor apādhārayaḥ parvate dānumad vasu / vṛtram yad indra ṣavasā vadhīr abhiṁ ādit sūryam divyārohayo dṛṣe* (I.51.4).

⁵ यद् विभरा रोदसी उमे जयव् अपो मनवे दानुचित्राः *yad vibharā rodasī ubhe jayann apo manave dānucitrāḥ* (V.31.6).

(अर्णम् शयानम् *arnam śayānam*) Мрака Не-Знания (तमो अवयुनं *tamo avayunam*) – Вритра–Дану или Данава Вритра. В очередной раз мы наблюдаем здесь полное несоответствие эмбриогонической парадигмы Ф.Б.Я.Кёйпера, считающего референтом Дану сознание матери и её яичник, данным РВ.

Верхняя блестящая влага символизирует совершенноумную Истину–Сознание, которую низводят на землю или в тело человека с помощью десяти лучей (रश्मिभिर् दशभिर् *raṣmibhir daṣabhir*) или сил видения (धीतयो दश *dhīṭayo daṣa*) или сияющих (दशभिर् विवस्वत *daṣabhir vivasvata*) идей (विवस्वतो धियो *vivasvato dhiyo*) Ума–Света (मनौ विवस्वति *manau vivasvati*).¹ Гносис (Индра) делает три нижних тела Психокосма – тело, жизнь и ум – сверкающими этой влагой.² Мы помним, что Он является формой Пламя–Воли Бога (Агни) (III.1.3; V.3.1; X.6.5), Которая по-другому проявляется как обладающий обильной или распространившейся влагой (स्रजस्तु *srapadānuṣi*) (I.96.3) Отпрыск Вод (Апам Напат)³ и Которую авторы памятника просят о помощи и о наполнении их этой влагой⁴.

Вся совокупность вышеизложенной информации приводит нас к выводу о том, что истинностным референтом упоминаемого РВ мифа об уничтожении препятствующего течению вод (आपः *āpṛh*) Вритры являются не космогония или эмбриогония, а освобождение или прочищение каналов психического тела с тем чтобы исходящая от Гносиса блестящая питающая духовная энергия стала изобильной и подобно жидкости беспрепятственно циркулировала по всему Психокосму Человека–Вселенной.⁵ Такое понимание подтверждается ещё одним сообщением источника, согласно которому Сверхразум (Индра) в самом начале дня Просветления или из высшей сверхсознательной области (पूर्व दिवि *pūrvyaṁ divi*) своим первым действием светоносной мощью выпускает течь воды Дыхания Жизни.⁶

¹ प्र दासुदो दिव्यो दासुपित्व ऋतं ऋताय पवते सुमेधाः । प्र रश्मिभिर् दशभिर् भारि भूम *pra dānudo divyo dānupitva ṛtaṁ ṛtāya pavate sumedhāḥ / pra raṣmibhir daṣabhir bhāri bhūma* (IX.97.23).

² करतु तिलो दासुचित्रा *karat tiso dānucitrā* (I.174.7).

³ भुवो अपां नपाज्जातवेदो *bhuvo apāṁ napājjātavedo* (X.8.5).

⁴ नो अपां नपाद् अवतु दासु पपिः *no apāṁ napād avatu dānu papriḥ* (VI.50.13).

⁵ त्वं त्वां न इन्द्र देव चित्राम् इषम् आपो न पीपयः परिजम् । यया प्रत्यस्मभ्यं यंसि त्मनम् ऊर्जं न विश्वे क्षरध्वे *tvam tyāṁ na indra deva citrām iṣam āpo na pīpayah parijan / yaya pratyasmabhyam yansi tmanam ūrjam na viśvadhā kṣaradhyai* (I.63.8).

⁶ इन्द्र प्रथमं पूर्व दिवि कृतम् । यद् देवस्य शक्ता प्राणिना असु रिन्व अपः *indra prathamam pūrvyaṁ divi kṛtam*

Что касается истолкования Ф.Б.Я.Кёйпером стиха памятника с описанием совместного покачивания гимнопевца и Варуны в корабле на поверхности вод в середине океана¹ как воспоминания о характерных океанических ощущениях внутриутробного колыхания плода, то и в этом случае можно сделать хорошо обоснованный вывод о том, что, даже если пренатальная память каким-то образом действительно присутствует в этом сообщении, то всё равно она наверняка не является его истинностным денотатом, но используется лишь как сигнификат и/или, как это демонстрируется в работах С.Грофа, представляет собою лишь сопутствующий по сходству переживаемого более поверхностный слой интроспективного опыта. Потому что согласно древнейшим ведическим поэтам, Истина–Речь (Варуна) пребывает во внутреннем ментальном существе человека² и его психическим сердцем открывает канал мысли и порождает священное слово³. Именно в этом духовном сердце и находится океан (हृद्यात् समुद्राच्च *hr̥dyāt samudrāc*, समुद्रे हृच्च *samudre hr̥dy*) (IV.58.5 и 11) с его волнами⁴, по которым плавают сознание мистика по проникновении в это сердечное море Божественной Речи.⁵ Такая интерпретация хорошо согласуется и с данными о ментальной (नाव मतीनां *nāvā matīnāṃ*) (I.46.7) или вербальной (वाचम् नावम् *vācam nāvam*) (II.42.1) или даже гностической (सूर्यो नावम् *sūryo nāvam*) (V.45.10) природе используемого при интронавтике транспортного средства.⁶

Мы не можем принять предлагаемой голландским герменевтом интерпретации упоминаемой в РВ борьбы между Девами и Асурами как

/ *yad devasya çaivasā prāriṇā asuṃ rinann apah* (II.22.4).

¹ आ यद् रुहाव वरुणश्च नावं प्र यत् समुद्रमीरयावमध्यम् । अधि यदपां स्तुभिश्चराव प्र प्रेक्ष ईह्वयवहै शुभे कम् ॥ ह वरुणो नाव्यायाद् *ā yad ruhāva varuṇaṣca nāvaṃ pra yat samudramīrayāvamadhyam / adhi yadapāṃ snubhiṣcarāva pra preṇkha inkhayavahai śubhe kam // ha varuṇo nāvyaadhā* (VII.88.3-4).

² यो मातृषेष्वा अस्माकम् उदरेष्वा यो *mānuṣeṣvā asmākam udareṣvā* (I.25.15).

³ ब्रह्मा कृणोति वरुणो व्युणोति हृदा मतिं *brahmā kṛṇoti varuṇo vyūṇoti hr̥dā matim* (I.105.15).

⁴ अन्तर हृदा मनसा । एते अर्पन्त्य उर्मयो *antar hr̥dā manasā / ete arṣanty ūrmayo* (IV.58.6).

⁵ आ वो हार्दि व्ययेयम् वरुण *ā vo hārdi vyayeyam varuṇa* (II.29.6-7), वरुण जगमा गृह ते *varuṇa jagamā grhaṃ te* (VII.88.5), उत स्वया तन्वा सं वदे तत् कदा न्वन्तर वरुणे भुवनि *uta svayā tanvā saṃ vade tat kadā nvantar varuṇe bhuvāni* (VII.86.2).

⁶ См. подробнее [Семененко 2002.2:112-113].

отражения характеризующего психофизическую эволюцию плода в материнской утробе противоречия между позднее возникающим и локализующимся в головном отделе мозга бодрствующим эго-сознанием формирующейся индивидуальной психики и появившимся раньше него, укоренённым в спинном отделе мозга сновидческим и инертным до-эго-истическим (филогенетическим) сознанием. Прежде всего, как было показано в предыдущей главе, древнейшие ведические гимны говорят не о конфликте между Девами и Асурами, а о противостоянии между двумя классами Асуров – между группами Асуров-Девов и Асуров-Не-Девов. Кроме того, по Ф.Б.Я.Кёйперу, миф о Хираньягарбхе имеет своим денотатом экстрасенсорные воспоминания авторов памятника о периоде жизни яйцеклетки в промежутке между овуляцией и оплодотворением – т.е. на этом этапе с мифологической точки зрения никакой речи о дифференциации мироздания или о выделении полярных групп Девов и Асуров быть ещё не может. Но в таком случае эмбриогоническая (как и являющаяся её проекцией космогоническая) парадигмы истолкования текста источника вступают в резкое противоречие с содержащимися в нём сообщениями о том, что первый зародыш-вод сам по себе был единым Девой (देव एकः *deva ekaḥ*) (X.81.3), причём главным Девой над другими Девами, и в то же время представлял собою отличающую Асуров силу жизни Девов, а также о том, что в нём сошлись и виднелись вместе все Девы.¹

На этом аргументы голландского герменевта в пользу необходимости принятия эмбриогонической парадигмы в качестве главного инструмента при проведении символического анализа предоставляемой РВ информации исчерпывают себя.

В упоминаемых древнейшими ведическими гимнами мифах весьма часто встречаются сообщения с употреблением лексики и сюжетов, используемых для денотации различных стадий деторождения – зачатия, беременности и родов. Их обследование при сопоставлении с текстом

¹ गर्भं प्रथमं दध्न आपो *garbham prathamam dadhira āpo* (X.82.5 и 6), यत्र देवाः सम्पश्यन्त विश्वे *yatra devāḥ samapacyanta viṣve* (X.82.5), यत्र देवाः समगच्छन्त विश्वे *yatra devāḥ samagachanta viṣve* (X.82.6), देवानां समवर्ततासुरेकः *devānāṁ samavartatāsūrekaḥ* (X.121.7), देवेवधि देव एक आसीत् *deveṣvadhī deva eka āsīt* (X.121.8).

памятника показывает, что истинностным денотатом упоминаемых древнейшими ведическими поэтами мифов являются не физиологические и биологические процессы овуляции, зачатия, внутриутробной жизни плода и родов и не полученные экстрасенсорным путём воспоминания о них, а многообразно описываемый феномен Просветления или духовного рождения или психогонии или осознания себя как Психокосма или Человека–Вселенной. Авторы источника для описания этого события используют достаточно развитую антропологическую терминологию, связанную с деторождением, но лишь как средство для изложения своих мистических психологических учений – совершенно так же как лексику природно-климатическую, хозяйственно-бытовую, социально-политическую, религиозно-мифологическую и ритуальную. Для иллюстрации вышесказанного достаточно привести в пример лишь один уже неоднократно упоминавшийся стих памятника, автор которого говорит о получении от [Божественного] Отца (पितृ *pitṛ*) Ума–Истины (मेधां ऋतस्या *medhām ṛtasyā*) и рождении в результате этого как солнца (सूर्य इवाजनि *sūrya ivājani*)¹.

¹ अहं इद्धि पितृषु परि मेधां ऋतस्या जयम । अहं सूर्यं इवाजनि *aham iddhi pitṛṣu pari medhām ṛtasyā jagrabha* / *aham sūrya ivājani* (VIII.6.10).

Заключение.

Голландский учёный Ф.Б.Я.Кёйпер является создателем двух самостоятельных парадигм интерпретации религиозно-мифологической системы древнейших ведических гимнов – космогонической и эмбриогонической. Согласно первой из них, все наиболее значимые мифы РВ описывают ту или иную стадию возникновения мира. Согласно второй, те же самые космогонические мифы представляют собою проекцию полученных авторами памятника экстрасенсорным путём воспоминаний об ощущениях и состояниях своего сознания во время перинатальной жизни (овуляции, зачатия и внутриутробного развития).

Поскольку в последние несколько десятилетий существования ригведологии различные варианты космогонического истолкования РВ и в особенности предлагаемая Ф.Б.Я.Кёйпером трактовка приобретают всё большее число сторонников (особенно в нашей стране, где её приверженцами в той или иной мере стали такие корифеи индологии, как Т.Я.Елизаренкова, Г.М.Бонгард-Левин, Г.Ф.Ильин и В.Г.Эрман) и начинают вытеснять традиционно применяемые в процессе экзегезы древнейшей ведической поэзии натуралистическую и буквально-историческую парадигмы, оставаясь при этом их своеобразными эпифеноменами, мы сочли необходимым подвергнуть разработанную голландским исследователем реконструкцию космогонии РВ тщательному изучению. Оно показало, что Ф.Б.Я.Кёйпер не только систематически некорректно использует методы лексико-синтаксического и контекстуального анализа, а также прибегает к необоснованному псевдохронологическому дроблению текста источника, но и постоянно игнорирует противоречащие его построениям сообщения древнейших ведических гимнов, будучи осведомлён о них. Все эти обстоятельства позволяют нам охарактеризовать космогоническое истолкование религии и мифологии РВ Ф.Б.Я.Кёйпера как типичный образец подмены объективного значения текста (экзегезиса) субъективным авторским фантазированием о его смысле (эйзегезисом), приводящей к формированию псевдонаучного мифа о ригведийском мифе.

При изучении мифологического мировоззрения никогда нельзя

упускать из виду того факта, что для “первобытного человека... “мир” и “человек” были понятиями тождественными; человек был маленьким миром, микрокосмом. Мир в сознании примитивного человека был живым существом... свойства и особенности всего видимого мира находились до мелочей в человеке: земля – тело; реки – жилы; растительность – волосы и проч.... Аналогия служила главной основой для отождествления человека с миром: первый есть только микрокосм, второй – макрокосм... В человеке найден был весь мир в малом виде; отдельные части мира соответствовали частям человеческого организма... Человек почти всё брал от себя и переносил во внешний мир... с другой стороны, многое он брал из внешнего мира и вносил в себя: он не отделял себя от природы и её жизни... Как отдельные органы человека были членами всего человеческого тела, так и все предметы природы представлялись в виде отдельных частей или органов громаднейшего гиганта – человека, мира”.¹ Кто хотя бы немного знаком с исследованиями В.Вундта и К.Г.Юнга, сразу же увидит в описываемых здесь Е.Ф.Будде способах отношения архаического человека к миру два психических процесса – проекцию и интроекцию, объединявших микрокосм человека и макрокосм мира в единое и неразрывное целое – Психокосм Человека–Вселенной. Мифологическое сознание рассматривает “природу, общество и весь мир как царство символов. Всякая вещь есть нечто... Быть чем-нибудь – значит отличаться ото всякого другого... иметь те или другие признаки. То, что не имеет признаков, вообще не есть нечто, по крайней мере для сознания и мышления, т.е. есть ничто, т.е. не существует... Каждая вещь существует только потому, что она указывает на другие вещи, и без этой взаимосвязанности ещё не существует вообще никакая отдельная вещь... Даже самая примитивная и элементарная вещь, не говоря уже об её научном представлении, возможна только при наличии символической функции нашего сознания, без которой всякая эмпирическая действительность рассыпается на бесконечное множество... Всякая вещь... всегда есть тот или иной сгусток человеческих отношений... нет такой вещи, которая не была бы сгустком человеческих отношений, т.е....

¹ [Будде 1885:31-32 и 34-35]. Такое мировоззрение сохранялось в Западной Европе вплоть до конца XVI в.: [Фуко 1994:54 и 58-59], [Юнг 1992:25-26 и 40-50] и [Юнг 1997:273-276].

тем или иным символом этих отношений... И явления природы... всё равно воспринимаются человеком... все эти картины мироздания... суть разные символы человеческой культуры... символы в качестве сгустков человеческих отношений данного времени и данного места. Тут, однако, не нужно увлекаться символикой настолько, чтобы отрицать объективное существование самих вещей независимо от их преломления в человеческом сознании”¹.¹ Однако мистическое мировоззрение, в том числе и на мифологической стадии развития человеческого сознания, вовсе не отрицает объективного существования мира, но настаивает при этом на его познаваемой в субъективном опыте психической и духовной природе. Поэтому говорить о древнейшей ведической космогонии в принципе некорректно – необходимо говорить о психогонии, сознательном рождении Души–Психокосма Человека–Вселенной. Правильность именно такого понимания подтверждается и наличием в РВ массы свидетельств психологического значения её мифов и мифологических сюжетов.

Это настолько бросается в глаза неподготовленному исследователю, что даже Ф.Б.Я.Кёйпер, разрабатывая собственные космогоническую и эмбриогоническую парадигмы интерпретации текста памятника, независимо от создателя психологической парадигмы истолкования древнейшей ведической поэзии Ш.А.Гхоша приходит к выводу о психологическом значении основных мифов РВ – о борьбе Индры с Вритрой и Валою. Но у Ф.Б.Я.Кёйпера этот вывод необоснованно рассматривается как вторичный и производный от космогонической и эмбриогонической трактовки.

Как и космогоническая, эмбриогоническая интерпретация религиозно-мифологической системы РВ производится голландским учёным посредством подмены объективного значения текста (экзегезиса) субъективным авторским (эйзегезисом) и находится в резком противоречии с данными интерпретируемого источника.

При разрешении всех рассматриваемых Ф.Б.Я.Кёйпером герменевтических ситуаций более адекватным средством их разрешения оказывается предложенная Ш.А.Гхошем психологическая парадигма герменевтики текста РВ, исходящая из восприятия памятника как

¹[Лосев 1976:192-194].

сознательно скрытого (мистического) сакрального текста, составленного на мифологическом уровне развития мышления.

Мистический текст всегда имеет минимум два уровня прочтения: экзотерический (профанный) и эзотерический (сакральный, истинностный). Применительно к РВ экзотерическим является преимущественно натуралистическое и изредка буквально-историческое прочтения памятника, а эзотерическим – историко-психологическое¹. Определить профанность, т.е. псевдоподлинность экзотерического слоя семантики РВ достаточно просто – для этого необходимо рассмотреть его с учётом понимания всего древнейшего собрания ведических гимнов как структурно и функционально единого контекстуального поля, корректно используя лексико-синтаксический анализ. И сразу же окажется, что экзотерическое значение применимо при разрешении одних герменевтических ситуаций, но неприменимо при разрешении других. В этом проявляется его псевдоподлинность, неистинность по сравнению с историко-психологическим пониманием “тайного языка “Ригведы””², рассматривающим её как единую семантическую сеть с набором скрытых мифосимволических кодов-интегралов, одинаково хорошо подходящих при разрешении всех герменевтических ситуаций. Что же касается космогонической и эмбриогонической парадигм интерпретации ригведийских гимнов Ф.Б.Я.Кёйпера, то они не могут быть причислены ни к экзотерическому, ни тем более к эзотерическому их толкованию, поскольку по сути являются изобретёнными голландским исследователем мифами о мифах РВ, а не моделями объяснения последних.

¹ Обуквально-историческом психологическом значении РВ см.: [Семененко 2000]; [Семененко 2001]; [Семененко 2002. 1]; [Семененко 2003:211–214] и [Семененко 2004].

² [Гринцер 1998] и [Гринцер, Гринцер 2000].

Список использованных источников:

- [Rig Veda 1998] – Rig Veda. A phonetic transliteration by J.R. Gardner, University of Iowa. 1998 // <http://www.PHILOSOPHY.ru/library/asiatica/indica/sruti/rgs>.
- [Ригведа 1989] – Ригведа. Мандалы I-IV. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1989.
- [Ригведа 1999.1] – Ригведа. Мандалы V-VIII. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1999.
- [Ригведа 1999.2] – Ригведа. Мандалы IX-X. Пер. Т.Я.Елизаренковой. М., 1999.
- [OST 1861] – OST. Vol. III. The Vedas, opinions of their authors and of later Indian writers in regard to their origin, inspiration and authority. L., 1861.
- [OST 1870] – OST. Vol. V. Contributions to a knowledge of the cosmogony, mythology, religious ideas, life and manners of the Indians in the Vedic age. L., 1870.
- [Übersetzung 1862] – Übersetzung des Rig-Veda von T.Benfey. Erster Kreis. Hymnen 1-73 // OOI. S. 9-54, 385-420 und 575-605.
- [Übersetzung 1864] – Übersetzung des Rig-Veda von T.Benfey. Erster Kreis. Hymnen 74-100 // OO II. S. 233-260 und 507-519.
- [Übersetzung 1866] – Übersetzung des Rig-Veda von T.Benfey. Erster Kreis. Hymnen 101-118 // OO III. S. 128-168.
- [सामवेदार्चिकम् 1848] – «सामवेदार्चिकम्» Die Hymnen des Sāma-Veda, herausgegeben, übersetzt und mit Glossar versehen von T.Benfey. Leipzig, 1848.
- [Бадж 1997.1] – Бадж Э. Легенды о египетских богах. М., 1997.
- [Бадж 1997.2] – Бадж Э. Путешествие Души в Царстве Мёртвых. М., 1997.
- [Когда Ану сотворил небо 2000] – Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Пер. с аккадск. Сост. Афанасьева В.К. и Дьяконов И.М. М., 2000.

Список использованной литературы:

- [Антоненко 1979] – Антоненко В.Ф. Заметки к солярной интерпретации мифологии ведийского Индры (по материалам третьей мандалы “Ригведы”) // ЛК. 89-98.
- [Арапов 2002] – Арапов А.В. Определение сакрального текста в сакральных традициях и за их пределами // Вестник научной сессии ФиПСи ВГУ. Вып. IV. Воронеж, 2002. С. 20-21.
- [Багдасаров 2001] – Багдасаров Р.В. Свастика: священный символ. М., 2001.
- [Барт 1975] – Барт Р. Основы семиологии / Пер. с фр. Г.К.Косикова // Структурализм: “за” и “против”. М., 1975.
- [Барт 1989] – Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., 1989.
- [Барт 1996] – Барт Р. Мифологии / Пер. с фр. С.Н.Зенкина. М., 1996.
- [Барт 2001] – Барт Р. S/Z / Пер. с франц. Г.К.Косикова и В.П.Мурат. 2-е изд., испр. М., 2001.
- [Блум, Лейзерсон, Хофстедтер 1988] – Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л. Мозг, разум и поведение / Пер. с англ. Е.З.Годиной. М., 1988.
- [Bollensen 1887] – Bollensen F. Beiträge zur Kritik des Veda // ZDMG 1887. Band XLI. S. 494-507.
- [Бонгард-Левин 2000] – Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Наука. М., 2000.
- [Бонгард-Левин 2001] – Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. СПб., 2001.
- [Бонгард-Левин, Ильин 1985] – Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985.
- [Будде 1883] – Будде Е.Ф. Мифический элемент в русской народной словесности // ФЗ. 1883. Вып. V-VI. С. 1-37.
- [Будде 1885] – Будде Е.Ф. Мифический элемент в русской народной словесности // ФЗ. 1885. Вып. I. С. 31-62.
- [Бэшем 1977] – Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
- [Bühler 1862] – Bühler G. Zur Mythologie des Rig-Veda. I. Parjanya // OOI. S.

- [Введенский 1902] – Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. I. Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии. М., 1902.
- [Величенко 2005] – Величенко А.Е. Тайна йоги Шри Ауробиндо: реконструкция безмолвного знания. СПб., 2005.
- [Вивекананда 1993] – Вивекананда Свами. Четыре йоги / Пер. с англ. М.Л.Салганик. М., 1993.
- [Видьяланкар 1958] – Видьяланкар С. Происхождение кастовой системы в Индии // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 2. С. 64-76.
- [Witzel 1995.1] – Witzel M. Looking for the Heavenly Casket // EJVS. 1-2. 1995.
- [Witzel 1995.2] – Witzel M. Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State // EJVS. 1-4. 1995.
- [Witzel 1999.1] – Witzel M. Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Rigvedic, Middle and Late Vedic) // EJVS. 5-1. 1999.
- [Witzel 1999.2] – Witzel M. The Pleiades and the Bears viewed from inside the Vedic texts // EJVS. 5-2. 1999.
- [Witzel 2001.1] – Witzel M. Westward Ho! The Incredible Wanderlust of the Rigvedic Tribes exposed by S.Talageri // EJVS. 7-2. 2001.
- [Witzel 2001.2] – Witzel M. Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts // EJVS. 7-3. 2001.
- [Witzel 2004] – Witzel M. F.B.J.Kuiper (1907-2003) // EJVS. 11-1. 2004.
- [Witzel 2005] – Witzel M. Vala and Iwato. The Myth of the Hidden Sun in India, Japan, and beyond // EJVS. 12-1. March 2005.
- [Вундт 1913] – Вундт В. Миф и религия / Пер. со 2-го изд. В.Базарова и П.Юшкевича под ред. Д.Н.Овсянико-Куликовского. СПб., 1913.
- [Габитова 1985] – Габитова Р.М. “Универсальная” герменевтика Фридриха Шлейермахера // Герменевтика: история и современность: (Критические очерки). М., 1985. С. 61-96.

- [Гадамер 1988] – Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. М., 1988.
- [Голосовкер 1987] – Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987.
- [Гриненко 2000] – Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии. М., 2000.
- [Гринцер, Гринцер 2000] – Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000.
- [Гринцер 1998] – Гринцер П.А. Тайный язык “Ригведы” // Российский государственный гуманитарный университет. Чтения по истории и теории культуры. Вып. 22. М., 1998.
- [Гроф 1992] – Гроф С. За пределами мозга / Пер. с англ. А.Адрианова, Л.Земской, Е.Смирновой. М., 1992.
- [Гроф 1994.1] – Гроф С. Области человеческого бессознательного / Пер. с англ. В.Михейкина, Е.Антоновой. М., 1994.
- [Гроф 1994.2] – Гроф С. Путешествие в поисках себя / Пер. с англ. Н.И.Папуш, М.П.Папуш. М., 1994.
- [Гроф, Беннетт 1996] – Гроф С., Беннетт Х.З. Холотропное сознание / Пер. с англ. О.Цветковой. М., 1996.
- [Гуров 1987] – Гуров В.Н. Дравидийские элементы в текстах ранних самхит // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 26-42.
- [Гусева 2002] – Гусева Н.Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов. М., 2002.
- [Гхош 1992] – Гхош Ш.А. Человеческий цикл. Казань, 1992.
- [Гхош 1993.1] – Гхош Ш.А. Вместо предисловия (из некоторых писем Шри Ауробиндо) // Шри Ауробиндо. Савитри. Легенда и символ. На англ. и русск. языках. СПб., 1993. С. V-XXII.
- [Гхош 1993.2] – Гхош Ш.А. Гераклит // Гхош Ш.А. Практическое руководство по интегральной йоге. К., 1993. С. 283-315.
- [Гхош 1993.3] – Гхош Ш.А. Синтез Йоги / Пер. с англ. Н.И.Дорофеевой и Т.И.Наливиной. М., 1993.
- [Гхош 1998] – Гхош Ш.А. Собрание сочинений. Т. VIII: Основы индийской культуры / Пер. с англ. М.Л.Салганик. СПб., 1998.
- [Данге 1975] – Данге Ш.А. Индия от первобытного коммунизма до

- разложения рабовладельческого строя. М., 1975.
- [Дандекар 2002] – Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология / Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. М., 2002.
- [Деррида 2000.1] – Деррида Ж. О грамματοлогии / Пер. с фр. Н.С. Автономовой. М., 2000.
- [Деррида 2000.2] – Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. СПб., 2000.
- [Дюмезиль 1976] – Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. А.З. Алмазовой. М., 1976.
- [Дюмезиль 1990] – Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Сокр. пер. с франц. А.З. Алмазовой. М., 1990.
- [Дюмулен 1994] – Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай / Пер. с англ. СПб., 1994.
- [Елизаренкова 1986] – Елизаренкова Т.Я. Ф.Б.Я. Кёйпер: основные направления научного творчества // КТВ. С. 7-27.
- [Елизаренкова 1989] – Елизаренкова Т.Я. “Ригведа” – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989. С. 426-543.
- [Елизаренкова 1993] – Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
- [Елизаренкова 1999.1] – Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V-VIII. Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1999. С. 452-486.
- [Елизаренкова 1999.2] – Елизаренкова Т.Я. О Соме в Ригведе // Ригведа. Мандалы IX-X. Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1999. С. 323-353.
- [Елизаренкова 1999.3] – Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.
- [Елизаренкова 2005] – Елизаренкова Т.Я. Заметки об имени в “Ригведе” // Язык. Личность. Текст. Сборник статей к 70-летию Т.М. Николаевой. М., 2005. С. 541-555.
- [Елизаренкова, Топоров 1995] – Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V-VIII. Пер. Т.Я. Елизаренковой. М., 1995. С. 487-525.
- [Зенкин 1996] – Зенкин С.Н. Ролан Барт – теоретик и практик мифологии

- // Барт Р. Мифологии / Пер. с фр. С.Н.Зенкина. М., 1996. С. 5–53.
- [Irwin, Chace 1983] – Irwin J., Chace A. Editor's introduction // KAIC. P. 1-8.
- [Кальянов 1963] – Кальянов В.И. Об этимологическом толковании терминов *varṇa* и *jāti* // История и культура древней Индии. М., 1963. С. 162-176.
- [Карасёв 1991] – Карасёв Л.В. Философия мифа // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. М., 1991. С. 333-335.
- [Kuiper 1960.1] – Kuiper F.B.J. *Ṣaṁvṛti*-, RSI.52.5a, 14c // ПИ. Vol. IV. Nr. 1. 1960. P. 59-63.
- [Kuiper 1960.2] – Kuiper F.B.J. The ancient Aryan verbal contest // ПИ. Vol. IV. Nr. 4. 1960. P. 217-281. Та же работа опубликована в: KAIC. P. 151-215. Русский перевод: Кёйпер Ф.Б.Я. Древний арийский словесный поединок // КТВ. С. 47-100 и 166-170.
- [Kuiper 1962.1] – Kuiper F.B.J. Rigvedic *pāṇye divi* // ПИ. Vol. V. Nr. 3. 1962. P. 169-183.
- [Kuiper 1962.2] – Kuiper F.B.J. The three strides of Viṣṇu // ISHB. P. 137-151. Та же работа опубликована в: KAIC. P. 41-55. Русский перевод: Кёйпер Ф.Б.Я. Три шага Вишну // КТВ. С. 101-111 и 170-176.
- [Kuiper 1964] – Kuiper F.B.J. The bliss of Aśa // ПИ. Vol. VIII. Nr. 2. 1964. P. 96-129. Та же работа опубликована в: KAIC. P. 56-89.
- [Kuiper 1975] – Kuiper F.B.J. The basic concept of Vedic religion // History of religions. Volume XV, Number 2. November 1975. P. 107-120. Та же работа опубликована в: KAIC. P. 9-22. Русский перевод: Кёйпер Ф.Б.Я. Основопологающая концепция ведийской религии // КТВ. С. 28-37 и 163-164.
- [Kuiper 1979] – Kuiper F.B.J. Varuṇa and Vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama. Amsterdam – Oxford – New York, 1979.
- [Kuiper 1983.1] – Kuiper F.B.J. An Indian Prometheus? // KAIC. P. 216-230. Русский перевод: Кёйпер Ф.Б.Я. Индийский Прометей? // КТВ. С. 147-155 и 182-183.
- [Kuiper 1983.2] – Kuiper F.B.J. Cosmogony and conception – a query // KAIC. P.

- 90-137. Русский перевод: Кёйпер Ф.Б.Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // КТВ. С. 112-146 и 176-182.
- [Kuiper 1983.3] – Kuiper F.B.J. The golden germ // KAIC. P. 23-40.
- [Kuiper 1983.4] – Kuiper F.B.J. The heavenly bucket // KAIC. P. 138-150. Русский перевод: Кёйпер Ф.Б.Я. Небесная бадья // КТВ. С. 156-162 и 183-188.
- [Kuiper 1983.5] – Kuiper F.B.J. The worship of the Jarjara on the stage // KAIC. P. 231-258.
- [Кёйпер 1986] – Кёйпер Ф.Б.Я. Некоторые соображения по поводу теории Дюмезиля (в связи со статьёй профессора Фрая) // КТВ. С. 38-46 и 164-166.
- [Козолупенко 2005] – Козолупенко Д.П. Миф. На гранях культуры (системный и междисциплинарный анализ мифа в его различных аспектах: естественно-научная, психологическая, культурно-поэтическая, философская и социальная грани мифа как комплексного явления культуры). М., 2005.
- [Косамби 1968] – Косамби Д.Д. Культура и цивилизация древней Индии / Пер. с англ. М., 1968.
- [Косиков 2001] – Косиков Г.В. Идеология. Коннотация. Текст // Барт Р. S/Z / Пер. с франц. Г.К.Косикова и В.П.Мурат. 2-е изд., испр. М., 2001.
- [Кудрявцев 1992] – Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии. М., 1992.
- [Kuhn 1850] – Kuhn A. Zur ältesten Geschichte der Indogermanischen Völker // IS. Band I. Berlin, 1850. S. 321-363.
- [Kuhn 1859] – Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berlin, 1859.
- [Кун 2001] – Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. Налётова И.З. // Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.
- [Лауэнштайн 1996] – Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии / Пер. с нем. Н.Фёдоровой. М., 1996.
- [Леви-Брюль 1930] – Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
- [Леви-Брюль 1937] – Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном

- 90-137. Русский перевод: Кёйпер Ф.Б.Я. Космогония и зачатие: к постановке вопроса // КТВ. С. 112-146 и 176-182.
- [Kuiper 1983.3] – Kuiper F.B.J. The golden germ // KAIC. P. 23-40.
- [Kuiper 1983.4] – Kuiper F.B.J. The heavenly bucket // KAIC. P. 138-150. Русский перевод: Кёйпер Ф.Б.Я. Небесная бадья // КТВ. С. 156-162 и 183-188.
- [Kuiper 1983.5] – Kuiper F.B.J. The worship of the Jarjara on the stage // KAIC. P. 231-258.
- [Кёйпер 1986] – Кёйпер Ф.Б.Я. Некоторые соображения по поводу теории Дюмезиля (в связи со статьёй профессора Фрая) // КТВ. С. 38-46 и 164-166.
- [Козолупенко 2005] – Козолупенко Д.П. Миф. На гранях культуры (системный и междисциплинарный анализ мифа в его различных аспектах: естественно-научная, психологическая, культурно-поэтическая, философская и социальная грани мифа как комплексного явления культуры). М., 2005.
- [Косамби 1968] – Косамби Д.Д. Культура и цивилизация древней Индии / Пер. с англ. М., 1968.
- [Косиков 2001] – Косиков Г.В. Идеология. Коннотация. Текст // Барт Р. S/Z / Пер. с франц. Г.К.Косикова и В.П.Мурат. 2-е изд., испр. М., 2001.
- [Кудрявцев 1992] – Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии. М., 1992.
- [Kuhn 1850] – Kuhn A. Zur ältesten Geschichte der Indogermanischen Völker // IS. Band I. Berlin, 1850. S. 321-363.
- [Kuhn 1859] – Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berlin, 1859.
- [Кун 2001] – Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. Налётова И.З. // Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.
- [Лауэнштайн 1996] – Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии / Пер. с нем. Н.Фёдоровой. М., 1996.
- [Леви-Брюль 1930] – Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
- [Леви-Брюль 1937] – Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном

мышлении. М., 1937.

- [Леви-Брюль 1950] – Леви-Брюль Л. Выражение принадлежности в меланезийских языках // Эргативная конструкция предложения. М., 1950. С. 208-217.
- [Леви-Строс 2001.1] – Леви-Строс К. Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа / Пер. с франц. Г.К.Косикова // СЛ.С. 423–452.
- [Леви-Строс 2001.2] – Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч.Вс.Иванова. М., 2001.
- [Lincoln 1975] – Lincoln B. The Indo-European myth of creation // History of religions. Volume XV, Number 2. November 1975. P. 121-145.
- [Лич 2001] – Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. И.Ж.Кожановской. М., 2001.
- [Лосев 1976] – Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
- [Лосев 1982.1] – Лосев А.Ф. О пропозициональных функциях древнейших лексических структур // Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М., 1982. С. 246-279.
- [Лосев 1982.2] – Лосев А.Ф. О типах грамматического предложения в связи с историей мышления // Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М., 1982. С. 280-407.
- [Лосев 1993] – Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
- [Лосев 2001] – Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к “Диалектике мифа”. М., 2001.
- [Лосский 1995] – Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
- [Лотман 2004] – Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2004.
- [Ludwig 1875] – Ludwig A. Die Nachrichten des Rig und Atharvaveda über Geographie, Geschichte, Verfassung des alten Indien // AKBGW. VI. Folge, 8. Band. Prag, 1875. S. 2-60.
- [Луния 1960] – Луния Б.Н. История индийской культуры с древних веков

до наших дней. М., 1960.

- [Майданов 2002] – Майданов А.С. Тайны великой “Ригведы”. М., 2002.
- [Майданов 2004.1] – Майданов А.С. Миф как источник знания // Вопросы философии. 2004. № 9. С. 91-105.
- [Майданов 2004.2] – Майданов А.С. Миф как источник когнитивной информации // Эволюция. Мышление. Сознание. (Когнитивный подход и эпистемиология.) М., 2004. С. 261-307.
- [Macdonell 1897] – Macdonell A.A. Vedic mythology // Encyclopedia of Indo-Aryan research, founded by G.Bühler, continued by F.Kielhorn, edited by H.Lüders and J.Wackernagel. Vol. III, Part 1 A. Strassburg, 1897.
- [Мать [Алфасса–Ришар] 1993] – Мать [Алфасса–Ришар М.]. Молитвы и медитации / Пер. с англ. О.В.Сафронова. М., 1993.
- [Мать [Алфасса–Ришар] 1997] – Мать [Алфасса–Ришар М.]. Собрание сочинений. Т. 4. Вопросы и ответы / Пер. с англ. СПб., 1997.
- [Медведев 1981] – Медведев Е.М. Основные этапы развития феодальных отношений в Индии в древности и средневековье // Узловые проблемы истории Индии. М., 1981. С. 96-116.
- [Медведев 1990] – Медведев Е.М. Очерки истории Индии до XIII века. М., 1990.
- [Мезенцева 1994] – Мезенцева О.В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды. М., 1994.
- [Мелетинский 2000] – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000.
- [Миллер 1876.1] – Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т.1. Асвины-Диоскуры. М., 1876.
- [Миллер 1876.2] – Миллер В.Ф. Ведийские эподы. По поводу исследования Ф.Ф.Фортунатова: *Sāmaveda-Āraṇyaka-Saṃhitā* М., 1875 // ЖМНП. 1876. Часть CLXXXV. Отдел 2. С. 279-325.
- [Миллер 1882] – Миллер В.Ф. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза. Д.Куликовского. М., 1882 // ЖМНП. 1882. Часть CCXXVII. С. 288-300.
- [Миронов 2002] – Миронов О.В. Развитие герменевтических практик в

- толковании сакрального текста. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. Воронеж, 2002 (на правах рукописи).
- [Monier-Williams 1997] – Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1997.
- [Моррис 2001.1] – Моррис Ч.У. Из книги “Значение и означивание”. Знаки и действия / Пер. с англ. В.П. Мурат // СА. С. 129–143.
- [Моррис 2001.2] – Моррис Ч.У. Основания теории знаков / Пер. с англ. В.П. Мурат // СА. С. 45–97.
- [Müller 1859] – Müller M.F. A history of ancient Sanskrit literature so far as it illustrates the primitive religion of the brahmins. L., 1859.
- [Мюллер 1863] – Мюллер М. Сравнительная мифология (Из Oxford Essays, 1856) / Пер. с англ. И.М. Живаго // Летописи русской литературы и древности. Изд. Н.Тихомировым. Т. V.M., 1863. С. 3-122.
- [Müller 1864] – Müller M. Lectures on the science of language delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April and May 1863. Second series. London, 1864.
- [Надь 2002] – Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н.П. Гринцера. М., 2002.
- [Овсянко-Куликовский 1882] – Овсянко-Куликовский Д.Н. Разбор ведийского мифа о соколе, принёсшем цветок Сомы, в связи с концепцией речи и экстаза (извлечение из исследования “Кульм Сомы в Риг-Веде”. – Pro venia legendi). Москва, 1882.
- [Овсянко-Куликовский 1883] – Овсянко-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития обществности. Ч. I. Кульм божества “Soma” в древней Индии в эпоху Вед. Одесса, 1883.
- [Овсянко-Куликовский 1885] – Овсянко-Куликовский Д.Н. К вопросу о “быке” в религиозных представлениях древнего Востока. Одесса, 1885.
- [Овсянко-Куликовский 1887] – Овсянко-Куликовский Д.Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед. I. Три разновидности

- священного огня: Gr̥hapati, Viṣpati, Vaiṣvanara. II. Эпитеты священного огня. Одесса, 1887.
- [Овсянико-Куликовский 1890] – Овсянико-Куликовский Д.Н. Очерки из истории мысли // Вопросы философии и психологии. Кн. II. М., 1890. С. 159-189.
- [Овсянико-Куликовский 1891] – Овсянико-Куликовский Д.Н. Ведийские этюды. Индра–Viṣvacarshani // ЖМНП. 1891. Ч. CCLXXIV. № 3. Отд. 2. С. 1-17.
- [Овсянико-Куликовский 1892.1] – Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. 1892. № 4. С. 662-694.
- [Овсянико-Куликовский 1892.2] – Овсянико-Куликовский Д.Н. Религия индусов в эпоху Вед // Вестник Европы. 1892. № 5. С. 217-242.
- [Огибенин 1968] – Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов “Ригведы”. (Ведийская космогония). М., 1968.
- [Одайник 1996] – Одайник В. Психология политики. Политические и социальные идеи Карла Густава Юнга / Пер. с англ. К.Бутырина. СПб., 1996.
- [Oldenberg 1888] – Oldenberg H. Über die Liedverfasser des Rigveda. Nebst Bemerkungen über die vedische Chronologie und über die Geschichte des Rituals // ZDMG 1888. Band XLII. S. 199-247.
- [Oldenberg 1894] – Oldenberg H. Die Religion des Veda. Berlin, 1894.
- [Oldenberg 1896] – Oldenberg H. Varuṇa und die Ādityas // ZDMG 1896. Band L. S. 43-68.
- [Паниккар 1961] – Паниккар К.М. Очерк истории Индии. М., 1961.
- [Parpola 1988] – Parpola A. The coming of the Aryas to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dāsas // Studia Orientalia. Vol. 64. Societas Orientalis Fennica. Helsinki, 1988. P. 195-302.
- [Пиаже 1994] – Пиаже Ж. Речь и мышление ребёнка / Пер. с франц. и англ.; Сост., комм., ред. перевода Вал.А.Лукова, Вл.А.Лукова. М., 1994.
- [Пирс 2000] – Пирс Ч.С. Логические основания теории знаков / Пер. с

- англ. В.В.Кирющенко и М.В.Колопотина // Пирс Ч.С. Начала прагматизма. Т.2. СПб., 2000.
- [Письма Шри Ауробиндо 2005] – Письма Шри Ауробиндо / Пер. с англ. А.Е.Величенко // Величенко А.Е. Тайна йоги Шри Ауробиндо: реконструкция безмолвного знания. СПб., 2005. С. 117–279.
- [Плотников 1879.1] – Плотников В. Заметки о сравнительной мифологии Макса Мюллера // ФЗ. 1879. Вып. II. С. 1–27.
- [Плотников 1879.2] – Плотников В. Заметки о сравнительной мифологии Макса Мюллера // ФЗ. 1879. Вып. VI. С. 27–54.
- [Потебня 1989] – Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989.
- [Потебня 2000] – Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.
- [Пураны 1994. I и II] – Пураны А.Б. Вечерние беседы со Шри Ауробиндо. Т. I–II. СПб., 1994.
- [Пушкаш 1978] – Пушкаш И. Некоторые проблемы ведийского общества // ВДИ. 1978. № 2. С. 147–153.
- [Рагозина 1905] – Рагозина З.А. История Индии времён Риг-Веды // Рагозина З.А. Древнейшая история Востока. Т. IV. СПб., 1905.
- [Радхакришнан 1993] – Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I / Пер. с англ. М., 1993.
- [Рикёр 2002] – Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И.С.Вдовиной. М., 2002.
- [Роллан 2000] – Роллан Р. Жизнь Рамакришны / Пер. с фр. А.Полляк и Э.Шлосберг. СПб., 2000.
- [Рославский-Петровский 1871] – Рославский-Петровский А. Очерки древней Индии. Харьков, 1871.
- [Roth 1846] – Roth R. Zur Litteratur und Geschichte des Weda. Drei Abhandlungen. Stuttgart, 1846.
- [Roth 1847] – Roth R. Brahma und die Brahmanen // ZDMG 1847. Band I. S. 66–86.
- [Рубен 1981] – Рубен В. Древняя Индия и “азиатский”, античный и феодальный способы производства // Узловые проблемы истории Индии. М., 1981. С. 32–63.

- [Sāmaveda-Āraṇyaka-Saṃhitā 1875] – Sāmaveda-Āraṇyaka-Saṃhitā. Исследование Ф.Ф.Фортунатова. М., 1875.
- [Саптем 1992] – Саптем. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания / Пер. с франц. А.А.Шевченко и В.Г.Баранова. СПб., 1992.
- [Семененко 1999] – Семененко А.А. Интерпретация религиозной системы индоариев древневедического периода (эпоха составления Ригведасамхиты) // УЗКН. Вып. I. 1999. С. 57-68.
- [Семененко 2000] – Семененко А.А. О природе древневедических “жрецов” (по данным самхит Ригведы, Йаджурведы и Атхарваведы) // УЗКН. Вып. II. 2000. С. 114-133.
- [Семененко 2001] – Семененко А.А. О природе древневедического раджи (по данным самхит Ригведы, Самаведы и Йаджурведы) // УЗКН. Вып. III. 2001. С. 26-43.
- [Семененко 2002.1] – Семененко А.А. О природе древневедического брахмана (по данным Ригведасамхиты) // УЗКН. Вып. IV. 2002. С. 69–81.
- [Семененко 2002.2] – Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты Л.Б.Г.Тилака. Воронеж, 2002.
- [Семененко 2003] – Семененко А.А. Герменевтика текста Ригведасамхиты А.С.Майданова. Воронеж, 2003.
- [Семененко 2004] – Семененко А.А. Характеристика варновой системы древнеиндийского общества ранневедического периода (эпохи составления самхит) // Норция. Вып. IV. Воронеж, 2004. С. 227-232.
- [Семененко 2006] – Семененко А.А. В.И.Вернадский и Ригведа: скрытые связи // УЗКН. Вып. V. 2006. С. 81-96.
- [Синха, Банерджи 1954] – Синха Н.К., Банерджи А.Ч. История Индии. М., 1954.
- [Соболева 2001] – Соболева М.Е. Философия символических форм Э.Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб., 2001.
- [Тайлор 2000] – Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Пер. с англ. Д.А.Коропчевского. Смоленск, 2000.

- [Tilak 1893] – Tilak B.G. The Orion or Researches into the antiquity of the Vedas. Bombay, 1893.
- [Tilak 1975.1] – Tilak B.G. The Arctic Home in the Vedas, being also a new key to the interpretation of many Vedic texts and legends // Tilak S.L. Collected works. Volume II. The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology and Other Essays. Poona. 1975. Сокращённый русский перевод: Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах / Пер. с англ. Н.Р.Гусевой. М., 2001.
- [Tilak 1975.2] – Tilak B.G. Chaldean and Indian Vedas // Tilak S.L. Collected Works. Volume II. The Orion. The Arctic Home in the Vedas. Vedic chronology & other essays. Poona, 1975. P. 85-97.
- [Тодоров 1998] – Тодоров Ц. Теории символа / Пер. с фр. Б.Нарумова. М., 1998.
- [Уилер 2005] – Уилер М. Древний Индостан. Раннеиндийская цивилизация / Пер. с англ. С.К.Меркулова. М., 2005.
- [Уленбек 1950.1] – Уленбек Х.К. Идентифицирующий характер посессивной флексии в языках Северной Америки // Эргативная конструкция предложения. М., 1950. С. 186-207.
- [Уленбек 1950.2] – Уленбек Х.К. Пассивный характер переходного глагола или глагола действия в языках Северной Америки // Эргативная конструкция предложения. М., 1950. С. 74-96.
- [Учения 1995] – Учения тибетской йоги. Пер. и аннотация Г.Ч.Чанга / Пер. с англ. Т.Данилевич. М., 1995.
- [Фомин 2003] – Фомин В.П. Золото Вед. Истоки йоги и начала эзотерической философии в архаической духовной традиции. М., 2003.
- [Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, Якобсен 2001] – Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. Т.Толстой. СПб., 2001.
- [Фуко 1994] – Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с франц. В.П.Визгина, Н.С.Автономовой. СПб., 1994.
- [Hamp 1960] – Hamp E.P. Varuṇa and the suffix -una // IJ. Vol. IV. Nr. 1. 1960. P. 64-65.

- [Hillebrandt 1877] – Hillebrandt A. Varuṇa und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda. Breslau, 1877.
- [Hillebrandt 1891] – Hillebrandt A. Vedische Mythologie. I. Band. Soma und verwandte Götter. Breslau, 1891.
- [Hillebrandt 1896] – Hillebrandt A. Indra und Vṛtra // ZDMG 1896. Band L. S. 665–666.
- [Hillebrandt 1897] – Hillebrandt A. Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber // Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde (Encyclopedia of Indo-Aryan research), herausgegeben von GBühler. III. Band, 2. Heft. Strassburg, 1897.
- [Чанана 1964] – Чанана Д.Р. Рабство в Древней Индии. М., 1964.
- [Шарма 1987] – Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987.
- [Шваллер де Любич 1997] – Шваллер де Любич Р. О символе и символическом // Бадж Э. Легенды о египетских богах. М., 1997. С. 197–268.
- [Шеллинг 1966] – Шеллинг Ф.В. Философия искусства / Пер. с нем. П.С.Попова. М., 1966.
- [Шетелих 1991] – Шетелих М. Чёрные противники ариев в “Ригведе” // ВДИ. 1991. № 1. С. 3–11.
- [Широкова 2000] – Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб., 2000.
- [Sri Aurobindo 1989.1] – Sri Aurobindo. Essays on the Gita. Pondicherry, 1989.
- [Sri Aurobindo 1989.2] – Sri Aurobindo. The Life Divine. Pondicherry, 1989.
- [Sri Aurobindo 1993] – Sri Aurobindo. The Secret of the Veda. Pondicherry, 1993.
- [Sri Aurobindo 1994] – Sri Aurobindo. The Upanishads. Pondicherry, 1994.
- [Элиаде 1996] – Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с франц. Большакова В. М., 1996.
- [Элиаде 2000] – Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Пер. с франц. М., 2000.
- [Элиаде 2001] – Элиаде М. История веры и религиозных идей / Пер. с франц. Т. I. От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2001.

- [Эрман 1999] – Эрман В.Г. Ведийская религия // Древо индуизма. М., 1999. С. 41–63.
- [Юнг 1992] – Юнг К.Г. Собрание сочинений: В 19 томах. Т. 15. Феномен духа в искусстве и науке / Пер. с нем. М., 1992.
- [Юнг 1994] – Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.
- [Юнг 1995.1] – Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем. С.Лорие и В.Зеленского. СПб.–М., 1995.
- [Юнг 1995.2] – Юнг К.Г. Собрание сочинений. Ответ Иову / Пер. с нем. В.Бакусева, А.Гараджи. М., 1995.
- [Юнг 1996] – Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени / Пер. с нем. А.М.Боковой. М., 1996.
- [Юнг 1997] – Юнг К.Г. Синхронистичность. Сборник / Пер. с англ. М., 1997.
- [Юнг, фон Франц, Хендерсон, Якоби, Яффе 1997] – Юнг К.Г., фон Франц М.–Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы / Пер. с англ. М., 1997.
- [Justi 1864] – Justi F. Über das eddische Lied von Fiölsviðr // ОО II. S. 45–74.
- [Яблоков 2002] – Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 2002.
- [Якобсон 2001] – Якобсон Р. В поисках сущности языка / Пер. с англ. В.А.Виноградова и А.Н.Журинского // СА. С. 111–126.

Список употребляемых сокращений:

- ВДИ – Вестник древней истории.
ГР – Герменевтика в России: Сборник научных трудов. Вып. I. Воронеж, 2002.
ЖМНП – Журнал Министерства Народного Просвещения.
КТВ – Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
ЛК – Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
СА – Семиотика: Антология / Сост. Ю.С. Степанов. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2001.
УЗКН – Учёные записки / Колледж “Номос”. Воронеж.
ФЗ – Филологические записки. Журнал, посвящённый исследованиям и разработке разных вопросов по языку, литературе и вообще по сравнительному языкознанию и славянским наречиям. Воронеж.
AKBGW – Abhandlungen der königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften.
EJVS – Electronic Journal of Vedic Studies.
IJ – Indo-Iranian journal. ‘s-Gravenhage.
ISHB – Indological studies in honor of W.N. Brown // American Oriental series. Vol. 47. New Haven, 1962.
KAIC – Kuiper F.B.J. Ancient Indian cosmogony. Essays selected and introduced by J. Irwin. New Delhi, 1983.
OOI – Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von T. Benfey. Erster Band. Göttingen, 1862.
OO II – Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von T. Benfey. Zweiter Band. Göttingen, 1864.
OO III – Orient und Occident insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Forschungen und Mittheilungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von T. Benfey. Dritter Band. Göttingen, 1866.
OST – Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions. Collected, translated and illustrated by J. Muir.
ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



Ш.А.Гхош



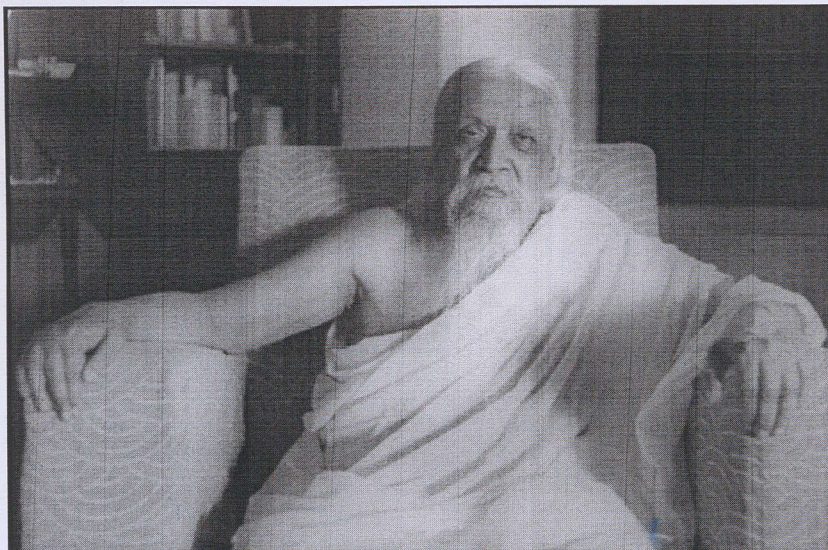
Ф.Б.Я.Кёйпер



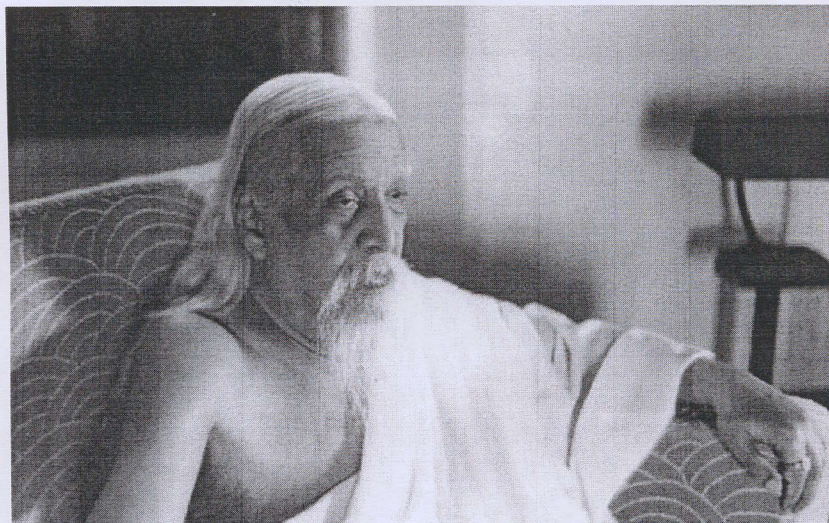
Ш.А.Гхош



F. H. Mciner



Ш.А.Гхош



Ш.А.Гхош



Ф.Б.Я.Кёйпер

Оглавление:

Введение. Мифологическое и мистическое сознание и особенности интерпретации мифологических и мистических текстов.....с.	4
Глава I. Космогоническая парадигма истолкования сообщений Ригведасамхиты Ф.Б.Я.Кёйпера.....с.	33
Глава II. Эмбриогоническая парадигма интерпретации текста Ригведасамхиты Ф.Б.Я.Кёйпера.....с.	171
Заключение.....с.	187
Список использованных источников.....с.	191
Список использованной литературы.....с.	192
Список употребляемых сокращений.....с.	207
Фотографии.....с.	208

Научное издание

Семененко Александр Андреевич

**Ригведа: космогония, эмбриогония или
психогония? (Герменевтика текста
Ригведасамхиты Ф.Б.Я. Кёйпера.)**

Компьютерная верстка,
техническое редактирование,
оформление обложки:
Колесников А.М.

Лицензия № ГУО-2498 от 19.06.08.

Подписано в печать 03.06.09.
Формат 60х84/16. Объем 13,5 п.л.
Тираж 500 экз.

Издательство
Воронежского колледжа «Номос»,
394000, г. Воронеж, ул. Пятницкого, д. 67,
Тел.: 71-35-36.